

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO V

1999 / 2



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

BRUNIANA & CAMPANELLIANA
Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

Mario Agrimi, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Giovanni Aquilecchia, University College London
Nicola Badaloni, Università degli Studi, Pisa
Massimo L. Bianchi, Lessico Intellettuale Europeo, Roma
Paul R. Blum, Péter Pázmány University, Budapest
Lina Bolzoni, Scuola Normale Superiore, Pisa
Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Roma
Michele Ciliberto, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre
Giorgio Fulco, Università degli Studi «Federico II», Napoli
Eugenio Garin, Scuola Normale Superiore, Pisa
Hilary Gatti, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
Miguel A. Granada, Universitat de Barcelona
Tullio Gregory, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
John M. Headley, The University of North Carolina at Chapel Hill
Eckhard Kébler, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München
Jill Kraye, The Warburg Institute, London
Michel-Pierre Lerner, CNRS, Paris
Nicholas Mann, The Warburg Institute, London
Saverio Ricci, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli
Laura Salvetti Firpo, Torino
Rita Sturlese, Scuola Normale Superiore, Pisa
Cesare Vasoli, Università degli Studi, Firenze

Direttori / Editors

Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma, via Carlo Fea 2, I-00161 Roma (e-mail: canone @ liecnr.let.uniroma1.it)
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia, via Magenta 5, I-00185 Roma (e-mail: ernst @ uniroma3.it)

Redazione / Editorial Secretaries

Maria Conforti, Delfina Giovannozzi, Giuseppe Landolfi Petrone, Elisabetta Scapparone, Michaela Valente, Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators

Lorenzo Bianchi, Candida Carella, Simon Ditchfield, Ornella Faracovi, Monica Fintoni, Jean-Louis Fournel, Guido Giglioni, Martin Mulsow, Sandra Plastina, Paolo Ponzio, Anna Laura Puliafito, Ada Russo, Pasquale Sabbatino, Pina Totaro, Oreste Trabucco

BRUNIANA
&
CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO V

1999/2



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA • ROMA

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Il presente volume è stato realizzato anche grazie a un contributo MURST (ex 60%)



Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta

degli *Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali*®,

Pisa · Roma

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.



Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 1999 by

Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali®, *Pisa · Roma*

Stampato in Italia · Printed in Italy

SOMMARIO 1999/2

M. J. B. Allen, <i>Paul Oskar Kristeller</i>	259
--	-----

Studi

G. Aquilecchia, <i>Componenti teatrali nei dialoghi italiani di Giordano Bruno</i>	265
L. Balbiani, <i>La ricezione della Magia Naturalis di Giovan Battista Della Porta. Cultura e scienza dall'Italia all'Europa</i>	277
M. A. Granada, «Esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia». <i>Nueva evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno</i>	305
D. Knox, <i>Ficino, Copernicus and Bruno on the Motion of the Earth</i>	333
P. Sabbatino, «Scuoprir quel ch'è ascosto sotto questi Sileni». <i>La forma dialogica degli Eroici furori</i>	367
S. Toussaint, <i>L'influence de Ficin à Paris et le Pseudo-Denys des humanistes: Traversari, Cusain, Lefèvre d'Étaples. Suivi d'un passage inédit de Marsile Ficin</i>	381
M. Valente, <i>Della Porta e l'Inquisizione. Nuovi documenti dell'Archivio del Sant'Uffizio</i>	415

Testi

D. von Wille, <i>Sull'anima e l'amicizia: una lettera 'bruniana' di Hieronymus Besler?</i>	437
G. Ernst, <i>Ancora sugli ultimi scritti politici di Campanella. II. Gli Avvertimenti a Venezia del 1636</i>	447

Note · Cronache · Recensioni · Notizie · Schede

M. Conforti, <i>Le antiche stampe campanelliane. I. Biblioteca Oratoriana dei Girolamini di Napoli</i>	469
G. Ernst, <i>Note campanelliane. III. Cicale, donnole e pazzi. Suggestioni e varianti in margine alle Poesie; IV. «Castelli in aria» e «fame stridente» in Castel Sant'Elmo</i>	477
M. Palumbo, <i>Le edizioni di Bruno e Campanella nella biblioteca privata leibniziana</i>	499

A. Perfetti, <i>Nota su un 'introvabile' esemplare del De Monade (1614)</i>	513
D. Tessicini, «Attoniti... quia sic Stagyrta docebat». Bruno in polemica con Digges	521
P. Totaro, <i>Una citazione dell'«Invocazione a Venere» del De rerum natura nel primo Cinquecento</i>	527
T. Katinis, <i>Il Convegno internazionale di Tours su Ficino</i>	533
M. Valente, <i>L'Inquisizione e gli storici</i>	536
A. Eusterschulte, <i>Analogia entis seu mentis: Analogie als erkenntnistheoretisches Prinzip in der Philosophie Giordano Brunos</i> , Königshausen & Neumann, Würzburg 1997 (P. R. Blum)	539
P. Ponzio, <i>Copernicanesimo e teologia. Scrittura e natura in Campanella, Galilei e Foscarini</i> , Levante ed., Bari 1998 (T. Rinaldi)	541
<i>Bruno e Campanella dal supplizio ai processi</i> . A proposito di: L. Firpo, <i>I processi di Tommaso Campanella</i> , a cura di E. Canone, Salerno ed., Roma 1998 (G. Landolfi Petrone)	542
M. Muccillo, <i>La pubblicazione della Theologia di Campanella</i>	547
<i>Schede bibliografiche</i> (testi e traduzioni di Bruno e Campanella)	551
Indice dei manoscritti	559
Indice dell'annata V (1999)	561

PAUL OSKAR KRISTELLER

Paul Oskar Kristeller (1905-1999) was an immensely generous scholar and, along with Eugenio Garin, the twentieth century's outstanding authority on Renaissance philosophy and humanism. Born in Berlin to a prosperous Jewish couple who later perished in the Holocaust, Kristeller was trained as a classical philologist by such famous scholars as Werner Jaeger, Eduard Norden and Ulrich von Wilamowitz before studying philosophy under Karl Jaspers and Martin Heidegger. In 1929 he wrote his dissertation on Plotinus under Ernst Hoffmann at Heidelberg and then turned his attention to the greatest of Renaissance Plotinians, Marsilio Ficino. In 1933 he left what was now becoming the Nazis' Germany for Italy, and in 1935 took up the post of a lecturer in German at the Scuola Normale Superiore. In 1938 Mussolini's racial laws drove him out of Pisa, despite the support of the influential philosopher, Giovanni Gentile, the former Minister of Education. In February 1939 he sailed from Genoa to America. Initially he was invited to teach a seminar on Plotinus at Yale; but a few months later he accepted a post in the Department of Philosophy at Columbia University where he taught for the rest of his long and prolific career, eventually becoming in 1968 Frederick J. E. Woodson Professor of Philosophy. In 1940 he married a fellow German refugee, Edith Lewinnek, a doctor specialising in children's diseases who predeceased him in 1992. He was awarded many honours: these included the Premio Internazionale Galileo Galilei in 1968 and being made in 1971 Commendatore nell'Ordine al Merito della Repubblica Italiana; and his being elected, uniquely, as the president both of the Renaissance Society of America (of which he was one of the founders) and of the Medieval Academy of America. At least seven Festschriften have honoured his extraordinary achievements; and since his death on the 7th June, many conferences, symposia and scholarly volumes have been, or are even now being, dedicated to him in a continuing outpouring of tribute.

Before leaving Pisa he had already compiled the monumental two volume Supplementum Ficinianum (1937), a complete guide, in Latin, to the editions, manuscripts, canon, and dating of Ficino's works along with a number of unpublished texts and testimonia and other scholarly materials. He had also completed the original, German version of his comprehensive study of Ficino's philosophy which he expanded in an Italian version in 1938, but first published in an English translation in

1943 (the Italian version appeared in 1953, and the German, finally, in 1972). Thence followed a stream of articles, many highly specialised and on a wide range of topics, but many too that introduced students and scholars in other fields with great clarity and concision to the whole field of Renaissance thought and its sources. Most of these were collected in four huge volumes entitled *Studies in Renaissance Thought and Letters* (1956-1996), or appeared in such influential introductions as *Renaissance Thought: the Classic, Scholastic and Humanist Strains* (1961). His most ambitious achievement, however, will probably be seen as the six volumes of the *Iter Italicum* (1963-1992, index 1996), a catalogue of hitherto uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts in Italian and other libraries, which opened up a vast reservoir of primary materials and provided the research materials for hundreds of younger scholars, many of whom were personally indebted to his great kindness, indefatigable energy, and genuine interest in their work.

From the viewpoint of readers of this journal, however, it is probably Kristeller's magisterial engagement with Ficino that retains a special interest. First, he had to address the numerous difficult codicological and editorial problems, and establish canonica, spuria and dubia; and one suspects that he did not realise at the time the extent to which Ficino was versed in the commentaries of Proclus, as well as the texts of Plato, Aristotle, Plotinus, the Areopagite, Augustine, Aquinas, and Dante, to name the seven most obvious pillars of his wisdom that include a range of lesser but still formidable figures, Boethius, Theon of Smyrna, Calcidius, Macrobius, Iamblichus, Porphyry, Psellus, and so on. However, the interpretative difficulties that faced him were even more daunting. In the preface to his *Philosophy of Ficino*, in reviewing the state of Ficino studies and of Ficino's reputation in 1937, he particularly noted on the one hand the contribution of a Polish scholar, Marian Heitzman, who had explored Ficino's epistemological debts to Avicenna and to the Avicennizing Augustinianism of the Middle Ages, and on the other, with characteristic generosity, the insights of Giovanni Gentile and Ernst Cassirer (whose lectures on Kant he had attended as a student), and of their disciple, Giuseppe Saitta who had written a book on Ficino.

Gentile, Cassirer, and Saitta were essentially neo-Kantian and neo-Hegelian idealists whom W. G. Craven, in a revisionary study of Pico, has recently attacked as tendentious 'misreaders' of Pico and, by implication, of Ficino too. Kristeller, however, despite his own Kantian train-

ing and idealist philosophical sympathies, never aligned himself with these idealists' appropriation of Ficino for what was in many ways an intellectual agenda which accorded Ficino (or Ficino, Cusanus and Pico) a seminal position in the emergence of an anthropocentric metaphysics, a metaphysics which Gentile, Saitta and others presented as Italy's special contribution to the history of western philosophy. To the contrary, he underscored from the onset the traditional scholarly, historical and interpretative challenges, the kind that Heitzman had addressed. Furthermore, he argued, besides ascertaining Ficino's solution to, or his views on, particular philosophical issues, we must strive to arrive at an understanding of his *forma mentis*, his «complex conception of the universe». If superficially all Platonists are alike, extraordinary differences of texture nonetheless separate the works say of Eriugena from Porphyry, of Plotinus from Iamblichus; and a deep gulf divides Christian from non-Christian Platonists, Renaissance Ficino from ancient Proclus. While Kristeller constantly emphasised the subtleties and uniqueness of Ficino the Neoplatonist, he also emphasised – and here he was almost alone – the scholastic Ficino, meaning not so much Ficino's debts to scholasticism, important though they may be, as his position as a major late medieval philosopher and rationalist. For Kristeller eschewed – some would say muted – Ficino's hermeticist, occultist, musicological, and mystagogic dimensions, even as he acknowledged their presence: indeed his analyses of the psychological concepts of the *spiritus* and *idolum* are a key to interpreting correctly Ficino's notion of ascent through what occultists call «the astral planes», and the same goes for his judicious comments on Ficino's demonology. Yet he habitually approached Ficino as a system-building philosopher with abstract and theoretical goals, though his pioneering work on the huge body of Ficino's letters familiarised him with the less academic aspects of Ficino's far-reaching influence, and with the multifariousness of his interests in the life of the mind and in the renewal of spirituality, the Joachimist dimensions of which have yet to be explored.

Never trumpeting a superficial originality for Ficino, accordingly, he set out to arrive at an historically accurate, comprehensive understanding of the Florentine's philosophy on the basis of a firm, philologically informed grasp of the texts themselves, and of their historical and intellectual affiliations and contexts; and in the conviction, modestly but pointedly phrased, that Ficino was «a thinker of wide interests and of remarkable speculative force» (p. 16). It is this 'force' – what Marsilio

himself would have called vis or potentia – which must have sustained Kristeller's interest in Ficino and other speculative Renaissance thinkers over a long and splendidly productive lifetime. Given his encyclopaedic knowledge of the gallery of Ficino's contemporaries, it also enabled him to delineate Ficino's profound impact on his age, his voicing of some of its deepest aspirations, pre-occupations and convictions. If Kristeller did not himself share these convictions, at least in their totality, it is obvious he was moved by them and by the immense assorted erudition that had sustained them. Hence, for all his scrupulous attention to the technical aspects of Ficino's philosophy – the theories of causality, of passive potentiality, of intention and so on – he gave us, if not an Hermetic or Orphic or Pythagorean magus, yet a visionary Ficino nonetheless, a scholar-mystic dominated by interiority, by the need to live the inner life, a philosopher who pursued philosophy for the spiritual ends of seeing truth in the divine and of rising to the divine in the contemplation of truth. This was surely close to Kristeller's own humanist credo, and it helps to explain why he was, and why, I believe, he will continue to be, not only a supreme authority but an inspiration for all of us engaged in medieval and Renaissance studies.

M. J. B. ALLEN, UCLA

STUDI

GIOVANNI AQUILECCHIA

COMPONENTI TEATRALI
NEI DIALOGHI ITALIANI DI GIORDANO BRUNO*

SUMMARY

The following is the text of an unpublished paper read at the conference «Filosofia in commedia. Giordano Bruno e il teatro europeo», held by the Associazione Sigismondo Malatesta. It deals with references to the theatre to be found in Bruno's Italian Dialogues. It also analyzes the themes and language of the *Candelaio* and of other works pertaining to the tradition of Italian Cinquecento comedy.



Temo che il sottotitolo di questo Convegno ('Filosofia in commedia') possa risultare invertito per buona parte della mia conversazione, che potrebbe piuttosto trovare giustificazione nella formula 'Commedia (e per estensione teatro) in filosofia'. Ciò è dovuto non tanto a una mia perversione programmatica, quanto al tema specifico da me proposto e formulato anteriormente alla mia consapevolezza della soprascritta suddetta. A non dire che, in questo come in altri casi, si potrebbe osservare che, invertiti i termini, il risultato non cambia: ma, nella fattispecie, ho qualche dubbio. Vengo comunque all'argomento. Per il quale non mancano, come è naturale, precedenti critici, se pure parziali o ellittici. Isolato rimase, nel 1960, il rilievo fatto da Roberto Tissoni (nel «Giornale storico della letteratura italiana») dello «scattante ritmo dialogico che scoppia da ogni parte... nelle pagine bruniane, anche in quelle di pacata esposizione, e che finisce dunque per scoprirsi come una categoria permanente del ritmo mentale del pensatore», esemplificato nell'ambito della lettera dedicatoria del *Candelaio* alla signora Morgana B. me-

* Testo di una conversazione tenuta il 22 novembre 1996 nel castello di Torre in Pietra (Roma) per il Colloquio dell'Associazione Sigismondo Malatesta sul tema «Filosofia in commedia. Giordano Bruno e il teatro europeo». Per le citazioni dai testi italiani di Bruno si fa riferimento ai volumi dell'edizione critica pubblicata, con traduzione francese a fronte, dall'editore parigino Les Belles Lettres, anche per quanto riguarda il testo dello *Spaccio de la bestia trionfante* (Paris 1999). Per il testo degli *Eroici furori* si fa riferimento all'ed. del 1958 dei *Dialoghi italiani*.

dian­te la citazione della serie di domande, con risposte negative, circa i possibili dedicatari della commedia, per concludere che «Questo non è stile epistolare, ma dialogo scenico: ecco la nativa ‘teatralità’ dell’espressione bruniana, che compare forse con caratteri ancora più vivi in certi spunti dei Dialoghi filosofici, della *Cena* in particolare» (pp. 48-49), cui seguiva la citazione dell’inizio del dialogo I della *Cena* appunto, sul quale verrò pure dicendo qualcosa. Questo quanto ai Dialoghi nel contributo del Tissoni, che voleva del resto essere un *Saggio di commento stilistico al ‘Candelaio’*. Più di recente due valenti studiose di Bruno hanno a loro volta toccato l’argomento: Daniela Quarta, nel volume miscel­aneo *Il dialogo filosofico nel ‘500 europeo* (a cura di D. Bigalli e G. Canziani, Milano 1990) per quanto concerne l’«impianto del primo dialogo in lingua italiana, la *Cena de le Ceneri*», dopo aver evidenziato nell’ambito dell’*Epistola proemiale* espressioni che ribadiscono «un concetto di *scrittura visiva*», partendo da una constatazione contenuta nell’*Introduzione* alla prima delle mie due edizioni critiche dell’opera (la einaudiana del 1955) – «la drammaticità episodica del *Candelaio* sembra perdurare naturalmente, almeno in parte nel primo dei dialoghi italiani», e che «sembra ripetersi... il fenomeno machiavellico del *Candelaio*, se non in quanto questa volta l’autore è egli stesso partecipe della vicenda ritratta, assunta a significato esemplare» – precisa, per il primo rispetto, – ancora una volta, a me sembra, confermando nella sostanza la mia affermazione, che «la trattazione della *Cena*, almeno fino a parte del terzo dialogo, non sia molto diversa da quella del *Candelaio*», aggiungendo che «al mutare del tema cambia anche lo stile bruniano inserendo nel dialogo spunti e lunghi excursus trattatistici» (il che invero va da sé, che altrimenti non di dialogo filosofico, sibbene di commedia *tout court* si tratterebbe); per la seconda mia constatazione la studiosa osserva che la posizione dell’autore è partecipe anche della commedia, riferendosi al personaggio Gioan Bernardo, il quale «agisce all’interno della commedia con una doppia funzione che a volte lo pone all’interno dell’azione e a volte ne fa uno spettatore privilegiato»: il che è pur vero, se non in quanto, nel caso della *Cena* l’interlocutore Teofilo, al di là della triplice identificabilità – Teofilo ‘interlocutore’ appunto, Bruno ‘autore’ e Nolano ‘personaggio narrato’ – rimane costantemente protagonista della vicenda. Ancor più di recente Maria Pia Ellero, in una sua comunicazione su ‘Modelli letterari in Bruno’, letta il 17 febbraio di quest’anno (1996) nella Sala del Comune di Nola, osservava che nel citato testo bruniano «si mescolano... il dialogo filosofico e la commedia. La *Cena* è infatti» – proseguiva la Ellero –

il dialogo bruniano più vicino alla commedia, non solo nel senso più banale, quello cronologico, per cui essa è il testo più vicino al *Candelaio*, ma anche in senso strutturale: lo spazio che il dialogo concede alla rappresentazione, la varia tipologia dei personaggi, la preoccupazione di collocare le cose che si raccontano entro le coordinate spazio-temporali precisate e descritte accuratamente, riconduce la *Cena* ad uno scenario più vicino a quello teatrale di quanto non possa esserlo quello di un testo come ad esempio i *Furori*, dove la scena del dialogo non è descritta, la contestualizzazione è esilissima... e di quella scena si sa questo solo: che i personaggi hanno in mano un libro, un canzoniere, questo è l'unico oggetto che popola il mondo.

Il che è senza dubbio vero; quanto ai *Furori*, si potrebbe forse aggiungere che il loro valore 'spettacolare' è fornito dai quadri emblematici descritti, che a loro volta – come suggerito dalla Yates – corrisponderebbero all'*imagery* di uno specifico tipo di intrattenimento elisabettiano: la così detta *Accession day Tilt imagery* che fu formata al Woodstock Entertainment del 1575; non so se del tutto coincidentalmente, *The Queen's Majesty's Entertainment at Woodstock* fu pubblicato dieci anni dopo, a Londra, nel 1585, che è l'anno stesso di pubblicazione dei *Furori* pur essi londinesi. Uno dei temi dell'*Entertainment*, come appunto già indicato da Frances Yates (*Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964, p. 290) era il riacquisto della vista da parte dell'eremita Hemetes, dopo essere arrivato al miglior paese del mondo (naturalmente l'Inghilterra) e alla presenza del miglior monarca (ovviamente Elisabetta I). Tema che si incrocia con quello della 'tragicomedia' *Cecaria* di Marc'Antonio Epicuro (Venezia 1525) – dalla quale Bruno cita la prima e la terza terzina nel dialogo II della *Cena*. Nell'opera di Epicuro i tre amanti non corrisposti, dei quali due hanno perduto la vista e il terzo si è accecato, disperano ormai di poter rivedere le bellezze amate e decidono quindi di por fine alla propria vita. Soccorsi da Amore, sono condotti dinanzi alle donne, le quali si muovono a pietà di loro e i tre ciechi riacquistano la vista: l'illuminazione è compiuta. Se con il quarto dialogo della seconda parte dei *Furori* Bruno – come ebbe a notare il Gentile – imita la parte della *Cecaria* che termina con il proposito di morte da parte dei tre ciechi, con il quinto dialogo procede a imitare la sezione che termina con l'illuminazione. Poco importa che nei *Furori* i tre ciechi di Epicuro siano moltiplicati per tre, e lo schema metrico dei loro discorsi sia assimilabile alla canzone. L'incrocio tra l'emblematico-spettacolare della giostra elisabettiana e il tragico-comico (se pur in effetti piuttosto elegiaco) della *Cecaria* è riprova di quella percezione teatrale tipicamente bruniana della

vita e delle passioni umane che, al di là della commedia, affetta in diversa misura e in modi diversi l'intera gamma dialogica in volgare (a non dire qui della produzione latina), non senza essere rivelata verbalmente dall'autore stesso tra la 'Proemiale epistola' della *Cena* (la quale non «sa» solo di «poesia» e d'«oratoria», ma anzitutto, per usare ancora le sue parole «dove sa di *dialogo*, dove di *comedia*, dove di *tragedia*») da una parte e l'«Argomento» dei *Furori* dall'altra

Che *tragicomedia*? Che *atto*, dico, degno più di compassione e riso può essere *ripresentato* in questo *teatro del mondo*, in questa *scena delle nostre coscienze*, che di tali e tanto numerosi suppositi fatti penserosi, contemplativi, costanti, fermi, fedeli, amanti, coltori, adoratori e servi di cosa senza fede.

Non senza, nel dialogo III della *Causa*, porre se stesso accanto ai massimi filosofi dell'antichità classica con esplicita metafora teatrale, là dove l'interlocutore Gervasio – aprendo il dialogo stesso con un monologo, – si ripromette «un bel passatempo, circa que' grilli che ballano in quel cervello eteroclitico di Polihimnio pedante»: che, a sua volta, non manca di arrivare (si direbbe, sulla scena) per essere sottoposto a una serie di provocazioni ironiche da parte dell'altro personaggio (più che interlocutore), il quale sebbene, come lo definisce l'autore «è una persona che non odora né puzza» (dial. I), non manca all'occorrenza di essere investito di autorità 'autoriale'. Il dialogo tra i due non manca infatti in questo caso di includere considerazioni importanti che rivelano il pensiero di Bruno sulle traduzioni e, per estensione, sulla trasmissione di dati matematici e scientifici (ivi inclusa l'astronomia) i quali, – come già era stato detto nel dialogo I della *Cena* –, necessitano poi di chi sia in grado di penetrare nei «sentimenti», di intenderne cioè le implicazioni più riposte. Esclusi dalla comprensione rimangono i pedanti come Polihimnio, i quali non ebbero mai familiarità con i grandi filosofi dell'antichità, a differenza del Nolano il quale – e l'espressione è significativa nel nostro contesto, – si trova «nel medesimo *teatro*» con «Aristotele, Platone, et altri simili». L'indignazione del pedante «dialogico» si esprime con il virgiliano *vox faucibus haesit* che non a caso si direbbe era già stato messo in bocca al pedante 'comico' nell'atto II, scena I del *Candelaio*. Nel battibecco che segue, ancora una volta, nel dialogo suddetto tra Polihimnio e Gervasio non manca di venir enunciata, per bocca di quest'ultimo, la severa condanna bruniana nei confronti di Pietro Ramo e Francesco Patrizi, entrambi accusati di pedanteria, e per contro l'elogio di «Telesio Consen-

tino», il quale ha «avuto ingegno di far onorata guerra ad Aristotele». Il IV dialogo della *Causa* si apre – analogamente al III – con un monologo: questa volta, inversamente al precedente, dell'altro personaggio secondario, il pedante Polihimnio, il quale inizia una lunga tirata, mista di latino e di volgare, contro le donne, paragonate alla materia passiva e quindi contrapposta alla forma attiva, paragonabile a sua volta al maschio, dalla quale la materia sarebbe vivificata, conforme alla nota comparazione aristotelica. La tirata di Polihimnio si apre senza alcun preambolo con la frase biblica «*Et os vulvae numquam dicit sufficit*» (*Proverbi*, XXX, 16), che già era stata utilizzata nella commedia (atto II, scena I) in bocca al pedante, in forma epigrafica e nondimeno in un contesto più aderente alla fonte biblica. La lunghezza d'insieme di queste battute da *comedy* sembra superare perfino quella non indifferente all'inizio del dialogo precedente. Noto incidentalmente che il passaggio verbale dalla terza persona plurale alla seconda singolare (quale si osserva in queste battute, oltre che altrove nei dialoghi bruniani) – dice Polihimnio a Gervasio: «studiate alquanto gli Peripatetici che con insegnarvi che cosa è materia, te insegneranno che cosa è donna», – pur essendo rapportabile a un tipo grammaticale e sintattico di stampo regionale, trova un antecedente in commedia proprio nel *Pedante* di Francesco Belo («O venite qua voi, che te aspettarò», ediz. 1538, c. 8v) ed è comunque d'uso colloquiale, quale si addice alla commedia appunto. Lo scambio tra i due interlocutori subalterni si chiude con la formula pedantesca, pronunciata, s'intende, da Polihimnio, *de iis hactenus*, già adoperata nel *Candelaio* (atto II, scena I) come formula pedantesca appunto, ma che nella battuta finale del dialoghetto *Mordentius* (1586) e antecedentemente, alla fine del paragrafo V della parte II *theoriae* del *Cantus Circaeus* (1582), risulta adoperata oggettivamente nel contesto latino. Aperture dialogiche di stampo teatrale, che introducono il lettore-spettatore *in medias res* non mancano neppure al di là delle coppie interlocutorie subalterne di cui ho detto. Caso limite per questo rispetto è il ben noto alternarsi dialogico tra il maestro Teofilo e il gentiluomo discepolo Smitho all'inizio del dialogo I della *Cena*:

– Parlavan ben latino? – Sì. – Galant'uomini? – Sì. – Di buona riputazione? – Sì. – Dotti? – Assai competentemente. – Ben creati, cortesi, civili? – Troppo mediocrementemente – Dottori? – Messer sì, padre sì, madonnasi, madesi: credo da Oxonia. – Qualificati? – Come non? uomini da scelta, di robba lunga, vestiti di velluto...

in cui non manca neppure il doppio senso delle parole: «Mostravano saper di greco?», dove *greco* vale 'lingua greca' / 'vino greco' dopo *saper di*, che a sua volta indica 'conoscere' e 'aver odore di': doppi sensi che vengono evidenziati dalla risposta «E di birra eziandio»; né manca l'intervento linguistico del pedante (riprensivo dell'avverbio *eziandio*) e il conseguente rimprovero del personaggio catalizzatore Frulla. Né le divagazioni si arrestano qui: si tratta nel complesso di una vera e propria scena teatrale, quale con riferimento alla commedia 'regolare' del primo Cinquecento si definirebbe di 'teatro puro'. Ma è piuttosto con l'apertura del dialogo IV della stessa *Cena* che la commedia in filosofia – intendo cioè l'applicazione di una tecnica drammatica alla tematica filosofica o addirittura, in questo caso, teologica, trova un esempio cospicuo: «SMITHO. Volete ch'io vi dica la causa? TEOFILO. Ditela pure. SMITHO. Perché la divina scrittura... in molti luoghi accenna e suppone il contrario». È solo per intuizione che il lettore-spettatore può capire che la «causa» menzionata all'inizio sta a significare la ragione per cui Smitho non può ritenere fisicamente valida la teoria eliocentrica copernicana. Segue quindi l'esposizione (che sarà in seguito fatta propria da Galileo) per la quale, quanto a riferimenti scientifici, la Scrittura «parla al volgo di maniera che secondo il suo modo d'intendere e di parlare, venghi a capire quel ch'è principale». Un attacco iniziale analogo, *variatis variandis*, si osserva perfino in apertura del dialogo V della *Cena*, il quale pur risulta nell'insieme il più filosoficamente espositivo dei cinque (a parte un finale enfatico e a suo modo faceto, grazie all'intervento conclusivo del pedante). La battuta iniziale (del Teofilo portavoce di Bruno) consiste in una spiegazione non rapportata ad alcuna esplicita dichiarazione provocativa: «Perché non son più né altramente fisse le altre stelle al cielo, che questa stella che è la terra è fissa nel medesimo firmamento che è l'aria», con tutto quel che segue a illustrare la nuova cosmologia bruniana. Ciò che conferisce carattere 'scenico' all'attacco iniziale è quel *Perché*, senza il quale il dialogo assumerebbe fin dal principio il tono trattatistico di cui ho detto.

All'inizio del dialogo I della *Causa* sarà solo l'elaborata solennità retorica che, pur senza dichiararla, preannuncia la fondamentale tematica filosofica, a impedire che l'attacco iniziale possa essere rapportato a un modulo teatrale. A parlare è l'interlocutore Elitropio identificabile con John Florio, il grammatico, lessicografo e autore di manuali di conversazione italiana, nonché amico e contubernale di Bruno a Londra nella residenza dell'ambasciatore francese. Egli

dice, rivolgendosi a Filoteo, il portavoce di Bruno, non senza riecheggiare una ben nota immagine platonica:

Qual rei nelle tenebre avezzi, che liberati dal fondo di qualche oscura torre escono alla luce, molti de gli essercitati nella volgar filosofia, et altri, paventaranno, ammiraranno e (non possendo soffrire il nuovo sole de tuoi chiari concetti) si turbaranno.

Nella fattispecie, ci si troverebbe piuttosto sul versante stilistico tematico della *tragedia* che su quello della *comoedia*. Ma di questo ho trattato recentemente altrove*. Va notato che l'assenza di un pedante nel primo dialogo risulta compensata dalla presentazione di esso (con riferimento al Polihimnio dei dialoghi seguenti), la quale presentazione è stata non ingiustamente ritenuta ben più icastica della rappresentazione diretta del personaggio nei dialoghi seguenti. È tuttavia con il dialogo II della *Causa* (in realtà originariamente il I) che l'esordio ci porta direttamente *in medias res*: «DICSONO. Di grazia, maestro Polihimnio, e tu Gervasio, non interrompete oltre i nostri discorsi», cui segue, a un *Fiat* del pedante, la giustificazione, – rapportabile a battute presumibilmente scambiate immediatamente prima dell'inizio del dialogo, – da parte del personaggio Gervasio, catalizzatore della pedanteria di Polihimnio: «Se costui, che è il *magister*, parla, senza dubbio io non posso tacere». Solo allora si avrà, con aggancio retrospettivo, l'indicazione, da parte di Dicsono, dei discorsi che avevano preceduto l'inizio del dialogo II (originariamente I): «Sì che dite, Teofilo, che ogni cosa che non è primo principio e prima causa, ha principio et ha causa?», e conseguente affermazione di Teofilo: «Senza dubbio e senza controversia alcuna». Da questo punto in poi la discussione procederà esplicitamente.

Se nei tre dialoghi cosmologici (*Cena, Causa, Infinito*) le strutture esterne principali corrispondono a quelle della commedia 'regolare' – un'epistola proemiale che merge prologo e argomento teatrali; i cinque dialoghi corrispondenti ai cinque atti della commedia suddetta, – con i tre dialoghi morali (*Spaccio, Cabala, Furori*) la struttura

* Si fa riferimento alla relazione *Il linguaggio filosofico di Bruno tra 'comoedia' e 'tragedia'* presentata al I incontro delle «Lecture Bruniane» del Lessico Intellettuale Europeo: Roma, 25-26 ottobre 1996; cfr. *Lecture Bruniane del Lessico Intellettuale Europeo (1996-1997)*, a cura di E. Canone, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1999, pp. 1-12.

cambia, differenziandosi anche tra l'uno e l'altro dialogo della trilogia.

Scarsi nel complesso dei Dialoghi londinesi gli echi teatrali specificamente identificabili. Il nome del pedante 'Prudenziò' nella *Cena* è lo stesso del protagonista della commedia *Il pedante* del Belo (la cui edizione del 1538 è la prima superstite); 'Frulla', che nella prima redazione del dialogo I figurava come «servitor di Smitho», è il nome di uno degli osti della commedia *Gli ingannati* (1532). Non precisamente identificabile, tra i tanti dello stesso nome, l'interlocutore inglese 'Smitho', definito «studioso gentil'uomo» nella prima redazione suddetta: potrebbe indicare quel John Smith cui Claudius Hollyband (cioè Desainliens) avrebbe in seguito dedicato *The Italian Schoole-Master*, manuale di insegnamento dell'italiano. Sicuramente identificabile è invece l'interlocutore 'Dicsono' nella *Causa* (a cominciare dal dialogo II) il quale è infatti Alexander Dicson, detto *Arelus* dal luogo natio (Errol, in Scozia). L'uso di introdurre in commedia interlocutori storici con il proprio nome e le proprie caratteristiche risale nella commedia cinquecentesca in volgare per lo meno alla *Cortigiana* di Pietro Aretino, già nella prima redazione romana del 1525 e poi nell'ampliata redazione veneziana stampata nel 1534: dopo di che – stando alla cronologia stabilita da Giorgio Padoan e alle sue identificazioni 'anagrafiche' – fu adottato, quest'uso, dall'anonimo autore della *Veniexiana* intorno al 1536/1537, nonché continuato in seguito, notevolmente – sia pur non senza velature – con la commedia *Gli straccioni*, da Annibal Caro (1544 circa). Quanto a Bruno, personaggi storici sono introdotti con il proprio nome come interlocutori anche nell'*Infinito*, dal dial. I al IV 'Fracastorio' (ovviamente Gerolamo Fracastoro, il quale tuttavia era già scomparso da un trentennio); nel dial. V subentra «Albertino, nuovo interlocutore», il quale è ben identificabile con il giurista Alberico Gentili (il cui nome 'Albertus' si rileva in documenti inglesi coevi), che si trovava in quel tempo a Oxford e fu presente all'insegnamento 'copernicano' di Bruno nell'estate del 1583. Quanto ai Dialoghi morali, storico, se pure domestico o paesano, è il nome dell'interlocutore 'Saulino' nello *Spaccio*, *Cabala* e *Furori* – un Savolino della famiglia materna di Bruno – e il 'Cicada' (o Cicala) dei *Furori*: conoscente di Giovanni Bruno, padre del filosofo, e del poeta Luigi Tansillo, il cui cognome è attribuito a uno degli interlocutori dei *Furori*, nei quali figura del resto anche la sua stessa poesia. Nel dialogo V degli stessi *Furori* le interlocutrici 'Laodomia' e 'Giulia' sono state pur esse identificate (dallo Spampanato) come compagne d'infanzia di Bruno.

Molto scarse le allusioni esplicite ad opere teatrali: tutte – a parte il *Candelaio* dello stesso Bruno nella ‘Proemiale epistola’ della *Cena* – riferite alla tragedia classica, nella fattispecie seneciana nell’ambito della stessa epistola: *Thiestes* (allusione al ‘convito’), *Medea* (allusione agli occhi di Linceo cui nulla sfugge), *Troas* (per Astianatte gettato dalle mura di Troia). Altrettanto scarse le citazioni letterali (non senza varianti) da opere teatrali, pur qui dalle tragedie seneciane: e nel dial. I del medesimo dialogo, quattro versi dall’*Oedipus* e 20 versi, in tre gruppi, dalla *Medea*, i cui ultimi quattro ripresi nel dialogo V dell’*Infinito*.

Echi teatrali specifici – a parte, come si è visto, l’adozione dei nomi di alcuni interlocutori, – non mancano nel *corpus* dialogico: la fonte più evidente rimane tuttavia la commedia dello stesso autore. Quanto allo *Spaccio*, malgrado i pur leggiadri bozzetti di cui l’opera è ripiena, essa risulta distaccata dalle componenti portanti della commedia cinquecentesca. A parte una citazione verso la chiusa dell’‘Epistola esplicatoria’ che adatta alla terza persona i primi due versi del sonetto 193 di Petrarca («Pasce la mente de sì nobil cibo, / ch’ambrosia e nettar non invidia a Giove»), di cui il secondo già utilizzato nell’atto II, scena I del *Candelaio*, e a parte l’osservazione di Saulino nel dialogo I della parte I, «mi maravigliavo io perché gli dèi sommamente temevano spergiurare la stigia palude», anticipata nell’atto II, scena VI della stessa commedia – «per le onde stigie (giuramento ai Celicoli inviolando)», – di derivazioni letterali dal teatro comico non sarebbe facile parlare (per il tragico non mancano ovviamente coincidenze mitiche o mitologiche). A non dire di occasionali echi espressivi dovuti a coincidenze situazionali: sempre nello *Spaccio*, dial. I, parte I, là dove, per l’innamoramento, Giove ordina «cossì come a gli gatti è ordinario il marzo, a gli asini il maggio, a questi [*i.e.* gli uomini] sieno accomodati que’ giorni ne’ quali se innamorò il Petrarca di Laura, e Dante di Beatrice», facendo seguito a quanto Bonifacio confida a Bartolomeo nell’atto I, scena III del *Candelaio*: «facilmente fui questo aprile da un’altra fiamma acceso», al che l’interlocutore commenta: «In questo tempo s’innamorò il Petrarca, e gli asini, anch’essi, cominciano a rizzar la coda»; la menzione delle «roine del Castello Cicala» e delle «radici del monte di Cicada», nel dial. I, parte III dello *Spaccio*, è anticipata dalla menzione del «monte de Cicala» nell’atto I, scena XIII del *Candelaio*. Ma non è in questi (e altri ancora) echi o coincidenze che siano – testimonianze anch’esse del perdurare, a Parigi prima, poi a Londra, dell’attaccamento bruniano alla propria terra – che va ri-

cercata la componente teatrale dei dialoghi londinesi. Neppure in certo autobiografismo aneddotico che percorre lo *Spaccio* e che considerato a sé potrebbe essere rapportato all'incidentale e a volte protratto autobiografismo in commedie del primo Cinquecento: nel dial. III della parte II, per bocca di Saulino:

ho visto io gli Religiosi di Castello in Genova mostrar per breve tempo e far baciare la velata coda, dicendo: «Non toccate, baciare: questa è la santa reliqua di quella benedetta asina che fu fatta degna di portar il nostro Dio dal monte Oliveto a Ierosolima»

trova preciso antecedente nel *Candelaio*, atto I, dove è rievocata appunto la «benedetta coda de l'asino ch'adorano a Castello i Genovesi». E ancora al *Candelaio* ci conduce nel dialogo I della *Cena* la rappresentazione icastica da parte di Frulla di uno dei due dottori oxoniensi, il quale «balza in piedi in atto di volerla finir con una provision di adagi di Erasmo...», non sia altro per la indimenticabile comica confusione linguistica del pedante Mamfurio (atto IV, scena XI): «Negli adagiani Erasmi, dico negli Erasmi adagiani (io sono allucinato) voglio dire ne gli Erasmi adagi» cui segue la citazione dell'adagio *a toga ad pallium*.

Al di là della propria commedia, non mancano del tutto gli echi teatrali. Se nel dialogo II della *Causa*, a proposito dell'*anima mundi*, a una sciocca domanda del pedante Polihimnio fa eco un'osservazione comparativa dello sciocco Gervasio, il quale non manca di menzionare il crocifisso di Grandazzo (o Randazzo) in Sicilia, proverbiale al tempo di Bruno come risulta tra l'altro – a parte la cronologia specifica – dall'atto II, scena III della *Tabernaria* di Giovan Battista Della Porta per l'esclamazione «O buon Dieu de Grandazzo, o diavolo de Paliermo», alla fine dello stesso dialogo II Gervasio dichiara: «l'orologio che tegno dentro il stomaco, ha toccata l'ora di cena»; espressione da commedia: infatti non solo Bruno riecheggia se stesso dall'«Argomento» del *Candelaio* («Scaramurè ch'avea l'orologio nel stomaco e nel cervello»), ma la spiegazione fornita dal pedante – «*Hoc est, idest*, have il cervello *in patinis*» – va rapportata a una commedia classica, l'*Eunuchus* di Terenzio (IV, VII, 46): «*Iam dudum animus est in patinis*»; frase ripetuta dal Pedante ne *Gli ingannati*, atto III, scena I. Sul finire del dial. IV della *Causa*, alla provocazione di Gervasio («Or ecco a terra non solamente gli castelli di Polihimnio, ma ancora di altri, che di Polihimnio»), il pedante esclama «*Parcius ista viris*», inizio del verso 7° della terza *Bucolica* virgiliana, che era già stato citato per esteso («*Parcius ista viris*

tamen obicienda memento») nell'atto IV, scena II de *Gli ingannati*. Così ancora nello *Spaccio*, dial. II della parte II: «Non ti dirò di vantaggio – dice Sofia a Saulino – di quel ch'è su la Pippa, la Nanna, l'Antonia» e oltre, riecheggiando l'Aretino dell'atto II, scena VII del *Filosofo*, il quale fa dire alla Lisa: «Che più? Leggendo la Pippa e l'Antonia stima...», a sua volta con ovvio riferimento a due delle interlocutrici delle *Sei giornate* dello stesso Pietro Aretino. Il detto proverbiale «a Lucca ti vidi», pur nel *Filosofo* aretiniano, ricorre nel dialogo III della parte III dello stesso *Spaccio* in forma di distico: «Andaste, fratel mio, e non tornaste: a Lucca me ti parse di vedere», ed era già stato accolto dall'Aretino nella parte I, giornata III, e nella parte II, giornata I delle *Sei giornate*. Di ben maggiore risonanza, per lo meno sul piano tematico, pur sempre nello *Spaccio*, dialogo III della parte I, la citazione del coro dell'*Aminta* tassiana, coro che esalta l'età dell'oro solo perché, in materia d'amore, non conosceva cosa fosse onore.

Né manca la presenza, nei dialoghi filosofici, di tratti da *comedy*, o teatro comico puro – ivi incluse le corruzioni di vocaboli, quali *proposizio* per 'proposito' in bocca a Frulla (*Cena*, dial. III), *tretalogo*, come si è visto, per 'tetralogo', invenzione del pedante, in bocca allo stesso nel dial. I; nel dial. IV della *Causa*, Gervasio, non senza intenzione, al pedante: «sareste sì adultero, dico, sì adulto, sì perfetto e sì dotto?»; nel dialogo I della *Cabala*, in bocca a Sebasto rivolto al pedante, *altritonante* per 'altitonante'; l'uso di parole a doppio senso: nel dial. I della *Cena*, al pedante che commenta «*Ut essent duo testes*», il provocatore Frulla domanda «Che intendete per quel *testes*?» rilevandone il tal modo il doppio significato; vocaboli non comuni che trovano antecedenti in commedie – *disciferare* nel dial. I della *Causa*, rapportabile al napoletano *discifrare*, ma che comunque si rileva già nella commedia il *Ragazzo* di Ludovico Dolce; «una intacconata» nell'epistola dedicatoria della *Cabala*, anticipata quanto alla radice nel *Candelaio*, atto I, scena IV (*tacconeggia-padelle*); l'espressione *l'asino d'Otranto* nella stessa epistola, anticipata dall'espressione *l'asino di terra d'Otranto* nel *Candelaio*, atto I, scena XIV.

Al di là di questo e altro, una caratteristica notevole dei copioni teatrali si riflette nell'ambito dei Dialoghi londinesi con didascalie che si direbbero formulate a uso degli attori-interlocutori nelle sezioni di dialogo diegetico ipomimetico (come ebbi a definirlo nel capitolo dedicato alla *Cena* nella *Letteratura italiana* Einaudi, *Opere*, II). Mi limito a indicare, al principio del dialogo III della *Cena*, la di-

dascalia per l'inizio del ruolo di Nundinio (uno dei due dottori oxoniensi) da parte dell'interlocutore-attore a livello diegetico ipomimetico:

Or il dottor Nundinio, dopo essersi posto in punto de la persona, scrollato un poco il dorso, poste le due mani su la tavola, riguardatosi un poco *circum circa*, accomodatosi alquanto la lingua in bocca, rasserenati gli occhi al cielo, spiccato da la bocca un delicato risetto, e sputato una volta, comincia in questo modo:... «*Intelligis domine quae diximus?*».

Dove perfino l'uso del presente nel verbo principale del brano in volgare concorre a creare l'illusione che si tratti di una didascalia da copione. Qualcosa di simile avviene nell'atto IV, con la presentazione del dottor Torquato, anch'egli in procinto di parlare; senonché in questo caso la didascalia risulterebbe troppo a lungo estesa e l'illusione verrebbe comunque a mancare all'incontro con i due verbi principali al passato remoto. Qualcosa di analogo avviene altresì nella prima parte del dialogo I dello *Spaccio*, sempre a livello diegetico ipomimetico, con l'apparente didascalia che prelude all'incontro di Giove con Venere: pur qui, tuttavia, il passato remoto, al temine del brano introduttivo, fa cadere l'illusione teatrale.

Ma è proprio il grande affresco celeste dello *Spaccio*, popolato di dèi, costellazioni e personificazioni di virtù e vizi, che con tutta la patina faceta di derivazione lucianesca e con tutti i leggiadri bozzetti di cui l'opera è pur ripiena, rimane non meno dei *Furori* tuttavia immune dalle componenti portanti della commedia cinquecentesca, e rivolto piuttosto al versante del macchinoso dramma seicentesco. Ne saranno riprova gli echi, non meno che dai *Furori*, nel corpo stesso delle *masques* inglesi del primo Seicento, tra le quali la più notevole per questo rispetto è quel *Coelum Britannicum* di Thomas Carew, che, come ci ha indicato Hilary Gatti in un suo recente contributo, ha assorbito dallo *Spaccio* bruniano motivi politico-morali inserendoli nella letteratura inglese di opposizione all'assolutismo Stuartiano. Ma questo ci porterebbe a considerare la teatralità 'postuma' dei dialoghi bruniani: ciò che non era il mio tema.

LAURA BALBIANI

LA RICEZIONE DELLA *MAGIA NATURALIS*
DI GIOVAN BATTISTA DELLA PORTA.
CULTURA E SCIENZA DALL'ITALIA ALL'EUROPA

SUMMARY

Magia naturalis, the best known and most popular work of G. B. Della Porta, became a seminal source for later developments in the cultural, scientific and literary history of several European countries. This article offers an historical overview of the reception of the treatise: it traces the impact of Della Porta on scientific thought and on literature, focusing on the most influential themes in the *Magia naturalis*. It then attempts to identify, from a social and cultural perspective, the different milieus as well as the varied circles of readers who fell under Della Porta's spell. The treatise provoked a wide range of reactions, from great admiration to open mockery, from blind credulity to an unsympathetic critical analysis of its methods and contents.



Vos autem qui thesaurum præ manibus habetis, addite, demite, et quod facile vobis fuerit, germanum sensum eruite, et si experimenta occurrunt, aut vilia, aut nota, sine nausea prætermittantur, vobis enim non scripsimus, sed aliis, vt quæsitum quisque hauriat sibi cibum (*Magia Naturalis*, Neapoli 1558, *Præfatio ad Lectores*).

Leggendo biografie e studi su Giovan Battista Della Porta, capita spesso di trovare riferimenti alla grande popolarità dello scienziato napoletano e alla vastissima ricezione di cui la sua opera godette, in particolare la *Magia Naturalis*. È gioco forza, però, accontentarsi di questi accenni: nonostante molti studiosi parlino con convinzione della straordinaria vastità del fenomeno, ben pochi hanno cercato di tracciare un profilo preciso della ricezione di Della Porta¹. La grande notorietà della *Magia Naturalis* ha un effettivo riscontro storico o è un mito nato dall'amplificazione e dalla continua ripeti-

1. Una eccezione è costituita da alcune relazioni raccolte negli atti del convegno *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo* 1990: alcuni relatori si sono soffermati sulla ricezione in Germania, in Francia e in alcuni ambiti particolari, ma si è sempre ben lontani dal coprire il tema in tutta la sua estensione.

zione delle affermazioni di alcuni storiografi? Lo studioso napoletano è stato davvero così letto e citato? Quando, dove, e da chi? La sua fama non potrebbe essere soltanto il frutto di una leggenda letteraria?

Per dare una prima, generica risposta a questi interrogativi è sufficiente leggere qualche testo di Cinque e Seicento: testi scientifici, dissertazioni, libri dei segreti, enciclopedie della natura, opere letterarie – il nome di Della Porta sembra essere onnipresente, sempre accompagnato da lode, ammirazione e stima. Molto più difficile è, invece, tentare di misurare l'effettiva portata dell'influsso dellaportiano e precisarne i confini cronologici e socio-letterari: questo compito si rivela molto complesso sia per la varietà delle tematiche trattate nella sua opera sia a causa dell'assenza di analisi riguardanti i testi scientifici dell'inizio dell'epoca moderna. Scarseggiano, inoltre, gli studi sulla prosa in generale e sull'ambito scientifico-divulgativo in particolare, un settore che oscilla fra latino e lingue nazionali, fra letteratura e scienza, e che quindi è stato trascurato sia dagli studiosi di letteratura sia da quelli di storia della scienza.

In questo studio vorrei raccogliere e sistematizzare il materiale di cui dispongo per fornire un primo quadro d'insieme sulla fortuna della *Magia Naturalis* e, indirettamente, anche di altre opere dellaportiane. I dati sono eterogenei e di diversa provenienza: si tratta di citazioni rinvenute in testi cinquecenteschi e seicenteschi, di indicazioni tratte dalla letteratura secondaria, di materiale reperito nei cataloghi delle biblioteche, di informazioni ricavate da varie banche dati. Particolare attenzione viene tributata al Cinque e al Seicento, l'inizio dell'età moderna, i secoli in cui Della Porta svolse un ruolo attivo e fornì il suo apporto personale al dibattito culturale e scientifico europeo. Pur assottigliandosi di tanto in tanto, i fili della sua ricezione si intrecciano lungo i secoli e giungono, senza soluzione di continuità, fino ai nostri giorni.

La ricezione della *Magia Naturalis* si è rivelata un fenomeno sorprendentemente ampio e intenso, ricco di stimoli interessanti che meriterebbero di essere approfonditi in studi specifici. Sarebbe fruttuoso esaminare più da vicino molte delle opere che qui saranno soltanto elencate, raccogliere le singole citazioni e ampliare l'esame dei generi di testo che si dimostrano particolarmente ricettivi. Sarebbe anche auspicabile fare riferimento alla letteratura secondaria, che tralascio per motivi di spazio, ma che rispecchia in modo molto interessante le conoscenze e le opinioni delle diverse

generazioni di lettori². Come è stato presentato Della Porta in biografie, enciclopedie, lessici, storie della letteratura e della scienza? Come si è modificata la sua immagine? Come è stato letto? Tutti questi interrogativi costituiscono interessanti *desiderata* degli studi su Giovan Battista Della Porta. Mi è sembrato un valido punto di partenza cominciare a raccogliere le numerose tessere che compongono il mosaico, con l'obiettivo di privilegiare uno sguardo d'insieme che permetta di apprezzare il quadro nel suo complesso e di individuarne con maggiore facilità gli aspetti più rilevanti.

Quando scrisse la prefazione alla prima versione della *Magia Naturalis*, da cui è tratta la citazione iniziale, il ventitreenne Della Porta non immaginava certo che un numero enorme di lettori avrebbe accolto e dato seguito alla sua esortazione: moltissime mani avrebbero sfogliato il suo «tesoro», frutto, come voleva la consuetudine letteraria, di «labores longos non sine studio, vigiliis, sumptibus, et incommodis plurimis»³; moltissimi autori avrebbero letto, rielaborato, citato, criticato e ammirato la *Magia Naturalis*, l'opera con la quale egli si inserì nel panorama culturale dell'Europa moderna.

Che Della Porta fosse una personalità di livello europeo era già chiaro ai suoi contemporanei⁴: biografi e storici hanno continuamente sottolineato l'ampiezza della sua fama e l'influenza esercitata dalla sua opera⁵, mentre la moderna letteratura secondaria annovera la *Magia Naturalis* tra le opere più lette all'inizio dell'età mo-

2. Un aspetto che non viene trattato in questa sede è la ricezione delle opere teatrali di Della Porta, di cui si è occupata Clubb 1965.

3. L'immagine dell'autore che dedica molti anni della sua vita alla composizione dell'opera, raccogliendo le conoscenze in essa contenute attraverso lunghi viaggi, uno studio intenso e grande dispendio di denaro e di energie è un motivo topico che ritroviamo nelle prefazioni di moltissime opere del Cinque e Seicento, in particolare nei libri dei segreti (cfr., oltre Della Porta, A. Piemontese, W. Hildebrand e molti altri).

4. Cfr. F. Cesi, *Elogio accademico di Della Porta* (scritto nel 1625 e pubblicato in Gabrieli 1989: 425): «Per haver egli composte e pubblicate molte opere, si vide in vita sua citato da più autori in diversi libri, e particolarmente da Germani; e perché hebbe gran cognitione della prospettiva, ne viene perciò grandemente dal Keplero lodato nei suoi libri, et stimato, che lo chiama excellens naturae magister, e lo celebra primo inventore del telescopio».

5. Cfr. Chioccarello 1780: 314; Colangelo 1834: 153 e 158; Sarnelli 1677; Crasso 1666: 172; Deciani 1861: 188.

derna⁶. Uno sguardo alla sua presenza sul mercato librario offre lo spunto per una prima serie di considerazioni e fornisce dei valori di riferimento circa la diffusione e la popolarità del testo. L'*editio princeps* fu pubblicata a Napoli nel 1558⁷; nel 1560 apparve una traduzione in italiano⁸, pochi anni più tardi il testo fu tradotto in francese e in olandese⁹, nel 1612 in tedesco¹⁰. Nell'arco di circa un secolo, si registrano ben 58 edizioni fra testo latino e traduzioni, stampate in quattro paesi diversi: sedici edizioni latine, venticinque francesi, quattordici italiane, due olandesi e una tedesca.

Nel 1589 Della Porta diede alle stampe una seconda versione della *Magia Naturalis*, ampliata in venti libri, in cui raccolse i risultati della sua ormai più che trentennale esperienza. Questa versione ebbe un successo significativo ma non altrettanto notevole: si calcolano, in tutto, 'soltanto' trentacinque edizioni fra testo latino e traduzioni; alle lingue di traduzione si aggiunse, però, anche l'inglese¹¹. Per quanto riguarda il testo latino, la *Magia Naturalis* in venti libri soppiantò completamente la versione precedente: essa recava lo stesso titolo e, per i lettori più dotti, costituiva un riferimento più completo e aggiornato. In traduzione, invece, la versione più vecchia, più piccola e più maneggevole sopravvisse tenacemente, fu frequentemente riedita e continuò a riscuotere le preferenze dei lettori meno colti.

La *Magia Naturalis* in quattro libri trovò in breve tempo diligenti traduttori in Italia, Francia e Olanda; la Francia, in particolare, è la nazione in cui quest'opera sembra aver suscitato il maggiore inte-

6. Cfr. Koyré 1950: 30, «C'est Cardan et plus tard Porta qui sont les grands auteurs lus partout»; Gabrieli 1927: 427; Muraro 1978: 17; Mandrou 1964: 70; Eamon 1994: 251 e altri.

7. *Magiae Naturalis, sive de miracolis rerum naturalium libri IIII*, Neapoli, apud Matthiam Cancer, 1558.

8. *De i miracoli et maravigliosi effetti dalla natvra prodotti. Libri IIII*, In Venetia, Appresso Lodovico Avanzi, 1560.

9. Gabrieli 1932, Graesse 1922 e Houzeau 1964 riferiscono di una traduzione francese stampata nel 1565; io ho reperito edizioni soltanto a partire dal 1570. La traduzione olandese appare invece nel 1566 ad Anversa, stampata dalle officine di C. Plantin.

10. *Natürliche Magia, Das ist Ein außführlicher und gründtlicher Bericht / von den Wunderwerken Natürlicher Dinge / in vier Bücher abgetheilet ...*, Magdeburgk, Bey Martin Rauschern, 1612.

11. *Natural Magick*, London, T. Young & S. Speed, 1658 (ristampata, esattamente trecento anni più tardi, a cura di D. Price: Basic Books, New York 1958).

resse, avendo avuto il più alto numero di ristampe, tanto della prima quanto della seconda versione. È invece strano che in Germania il testo sia stato tradotto relativamente tardi e che la traduzione non abbia mai avuto ristampe: lì è stato evidentemente recepito quasi esclusivamente il testo latino, fatto che costituisce un'eccezione rispetto agli altri paesi europei. Dopo la prima edizione, a Napoli, il testo latino fu infatti stampato prevalentemente nelle tipografie che svolgevano un ruolo fondamentale per l'area tedesca (Colonia, Francoforte, Anversa) e non in Italia o in Francia, dove invece si diffusero le traduzioni. Anche la versione in venti libri della *Magia Naturalis* venne tradotta in tedesco soltanto nel 1680, molto più tardi rispetto a Italia, Francia e Inghilterra, e la traduzione, la brillante prestazione di Christian Knorr von Rosenroth, rientrava nel programma scientifico e culturale elaborato da Knorr alla corte di Sulzbach, orientato comunque a un pubblico di una certa levatura¹². La diversa diffusione del testo originale e delle traduzioni suggerisce l'esistenza di tipologie diverse di lettori nei vari paesi, dovute forse a costellazioni socio-culturali differenti: è un aspetto che emerge con evidenza anche dall'analisi dei gruppi di ricettori, e sottintende probabili differenze di interessi nei ceti sociali e da un paese all'altro. Il pubblico dei lettori europei dimostrò, comunque, un vivissimo interesse per l'opera dell'aportiana che fu ristampata in continuazione fino ai primi del Settecento; dopo una lunga pausa, nel nostro secolo si registra un forte aumento dell'interesse, testimoniato dalla comparsa di nuove ristampe e rielaborazioni della *Magia Naturalis*.

Della Porta conquistò, in tempi estremamente brevi, grande considerazione presso i suoi contemporanei: la sua opera prima, scritta in giovanissima età, suscitò una grande eco e attirò sullo studioso napoletano l'attenzione di molti; i suoi viaggi e la sua attività a Napoli, Roma e Venezia, al servizio del Cardinale d'Este, lo fecero entrare in contatto con moltissimi studiosi e scienziati; nel 1610 fu ascritto all'Accademia dei Lincei e incaricato della fondazione del Liceo napoletano; Rodolfo II, imperatore, alchimista e astrologo, inviò a Napoli il suo cappellano per invitare Della Porta a Praga e per farsi confidare alcuni segreti alchemici. Secondo quanto raccontano i suoi biografi (ad esempio Deciani 1861: 188), Della Porta era spesso costretto a ritirarsi nella sua residenza di campagna, la villa

12. Su C. Knorr von Rosenroth (1636-1689) e la sua attività alla corte di Sulzbach, cfr. Gorceix 1971: 24-31; Battafarano 1995; Berns 1995.

‘Delle due porte’, per non essere continuamente importunato e distratto dai frequenti visitatori. Insieme alla solfataria di Pozzuoli, egli costituiva la principale attrazione della città di Napoli. Due giovani visitatori, Federico Cesi e Faber de Peiresc, riferiscono entusiasti del loro incontro con il napoletano e offrono una testimonianza dell’attrazione e del fascino che la sua forte personalità doveva emanare¹³.

In brevissimo tempo, la *Magia Naturalis* divenne una vera miniera per numerosissimi autori che non si limitarono soltanto a trarne citazioni, ma fecero proprie anche la struttura del testo, i temi e il *ductus* linguistico. Essa offrì uno stimolo fondamentale per la fioritura della letteratura sulla *magia naturalis*, che divenne una diffusa moda letteraria in molti paesi europei: in Italia, in Francia, in Inghilterra e in Germania si assistette al rapido proliferare di *Kunstbücher*, di libri dei segreti¹⁴, di enciclopedie domestiche¹⁵ e di raccolte di ricette variamente compilate. La prima spinta in questa direzione venne dai *Secreti del reverendo donno Alessio Piemontese* (Venezia 1555), tradotti nel 1559 in latino e nel 1569 in tedesco da Johann Jacob Wecker, *physicus* della città di Colmar. Qualche anno più tardi, nel 1580, notando il grande successo riscosso da questo tipo di compilazioni, Wecker pubblicò una sua personale raccolta di *Secreta*, per la quale l’opera dell’aportiano costituì una delle fonti

13. F. Cesi si trova a Napoli nella primavera del 1604 e racconta, in una lettera datata 17 luglio 1604 e indirizzata a Stelluti, il suo incontro con i fratelli Della Porta (cfr. Gabrieli 1927: 362). N. Faber de Peiresc fa visita a Della Porta nel 1601, il resoconto si trova in P. Gassendi, *Viri illustris Nicolai Claudii F. de Peiresc vita*, in *Opera omnia*, Lugduni, sumptibus L. Anisson et J. B. Devenet, 1658.

14. La ‘letteratura dei segreti’ non è un fenomeno proprio esclusivamente del Cinquecento. Essa si ricollega alla tradizione medievale dei *regimina sanitatis* e delle raccolte di ricette (ad esempio il *De secretis* dello pseudo Alberto Magno), che sopravvisse senza soluzione di continuità fra le classi meno acculturate.

15. Uso questo termine come equivalente del tedesco *Hausväterbücher*, la denominazione introdotta da Brunner 1949, che oggi è generalmente accettata, anche se è, a mio parere, fuorviante: essa, infatti, si riferisce a un ristretto gruppo di ricettori (gli *Hausväter*, i padri di famiglia, appunto) che rappresentano soltanto una piccola parte dell’effettivo pubblico di lettori. Destinatari erano invece tutti coloro che erano in grado di leggere e che si occupavano dell’amministrazione domestica, in particolare la borghesia colta cittadina e un folto numero di lettrici, come confermano le numerose ricette riservate alle donne contenute in questi testi. Il termine italiano ‘enciclopedia domestica’ mi sembra più adatto perché più neutro, anche se, per noi, al sostantivo si lega una sfumatura di erudizione noiosa che davvero non si addice a questi testi.

principali¹⁶: nella terza edizione, rivista dall'autore, ho potuto contare addirittura 230 citazioni tratte da Della Porta, e vi sono inoltre tanti altri segreti che, pur non riportando l'indicazione della fonte, sono molto simili a quelli contenuti nella *Magia Naturalis*. Lo stesso si può dire per Pictorius von Villingen¹⁷ e per Michael Bapst: quest'ultimo incorporò numerosi passi dellaportiani nel suo *Arznei-Kunst- und Wunderbuch*, un'opera che, insieme con quella di Wecker, divenne a sua volta la base per moltissime altre compilazioni simili¹⁸. In Italia, nel giro di pochi anni, il mercato fu invaso dai «libri de' secreti» di Isabella Cortese, Pietro Bairo, Falloppio, Fioravanti, Ruscelli e da dozzine di raccolte più piccole di ricette di ciarlatani e imbonitori¹⁹; con altrettanta rapidità la *Magia Naturalis* si diffuse in Inghilterra, dove fu ampiamente utilizzata da due dei più importanti compilatori di libri dei segreti dell'epoca elisabettiana, Thomas Lupton e Hugh Plat²⁰.

Della Porta divenne presto famoso come mago e indovino e come «perscrutatore» dei segreti della natura. Tomaso Garzoni, agostiniano dalla straordinaria erudizione e particolarmente acuto nel tratteggiare le attività e le follie del suo tempo, descrisse l'emergere di un nuovo gruppo di scrittori, i «professori de' secreti», che dedicavano la loro vita alla ricerca di *mirabilia* oscuri, astrusi e (si intuisce) totalmente inutili²¹. Tra i rappresentanti di questo gruppo, portato alla ribalta proprio dalla letteratura dei segreti, Garzoni incluse naturalmente anche Della Porta, e la misurata ironia con cui

16. J. J. Wecker (1528-1586), *De secretis libri XVII ex variis authoribus collecti*, Basileae, ex Officina Pernea, 1580. Eamon 1994: 276 commenta: «Wecker's list of authorities was one of the most unusual assortments of authors ever assembled in a learned work».

17. G. Pictorius von Villingen (1500?-1569), *Opera noua in quibus mirifica*, Basileae, Ex officina Henricpetrina, 1569.

18. M. Bapst von Rochlitz (1540-1603), *Arznei- Kunst- und Wunderbuch*, Leipzig, Berwald, 1590; *Ein neues und nützliches Ertzney / Kunst und Wunderbuch*, Mühlhausen, Hantzsch, 1590.

19. Eamon 1994: 234-266 ne offre un'ampia panoramica nel capitolo «The secrets of Nature in popular culture».

20. T. Lupton (fl. 1583), *A thousand notable things of sundrie sorts*, London, Charlewood, 1579; Sir H. Plat (1552-1608?), *Jewell House of Art and Nature*, London, Short, 1594; Id., *Delights for ladies, to adorne their persons, tables, closets and distillatories*, London, Short, 1603; Id., *Floraes Paradise*, London, Leake, 1608.

21. T. Garzoni (1549-1589), *Piazza universale di tutte le professioni del mondo*, Venetia 1585 (a cura di P. Cerchi e B. Collina, Einaudi, Torino 1996).

l'agostiniano descrisse i ciarlatani e la ricerca del meraviglioso a ogni costo era destinata ad accompagnare per molti secoli la ricezione del nostro autore.

Un passo della *Magia Naturalis* si rivelò particolarmente infelice, quello sull'unguento delle streghe, che Della Porta aveva probabilmente trascritto, senza valutarne le conseguenze, da una fonte più antica²². Esso venne ripreso dal tedesco Johann Wier che lo citò a riprova della sua teoria riguardo al viaggio delle streghe per il Sabba²³: il famigerato volo notturno, in realtà, non avrebbe luogo (Wier escludeva una diretta collusione demoniaca), ma sarebbe semplicemente frutto di autosuggestione, stimolata dai poteri allucinogeni di alcune sostanze naturali. Questa teoria ravvivò il dibattito demonologico e diede origine a una lunga reazione a catena che coinvolse anche Della Porta e che sembrò procurargli nuovi problemi con l'Inquisizione. Infatti Jean Bodin attaccò violentemente Wier e, di rimando, gli autori che egli citava come fonti (Cardano e Della Porta), denunciandoli come alleati del demonio²⁴. In tal modo Della Porta venne a trovarsi al centro della discussione demonologica, poiché il brano incriminato veniva ripetutamente citato da tutti i personaggi che presero parte al dibattito, tra gli altri Delrio, von Spee, Erastus, Schott, Wecker e Praetorius²⁵. Questa

22. Normalmente viene indicato come fonte il libro XVIII del *De subtilitate* di G. Cardano. Il contesto in cui si inserisce il «lamiarum unguentum» è in effetti molto simile: in entrambi i testi si parla di quei cibi che provocano incubi e sonni agitati a causa della difficile digestione. Mettendo però direttamente a confronto i due passi, la ricetta dell'unguento si rivela molto diversa: non soltanto Della Porta ne fornisce due, ma nessuna delle due assomiglia a quella di Cardano. Nessuno degli ingredienti corrisponde (ad eccezione di uno, la «puerorum pinguedine»), e Della Porta si sofferma diffusamente a descrivere il meccanismo fisico che sta alla base del fenomeno allucinogeno e le modalità di impiego dell'unguento, a cui Cardano non accenna. Il rapporto fra i due testi mi pare meno stretto di quanto sembrasse inizialmente, e tenderei a ipotizzare, per la *Magia Naturalis*, o una rielaborazione personale o – più probabilmente – il ricorso a una seconda fonte.

23. J. Wier (1515?-1588), *De praestigiis daemonum*, Basileae, per Ioannem Oporinum, 1563. Ernst 1990 si occupa in particolare di questo tema e offre ulteriori rimandi per la ricezione del passo in questione; cfr. anche Webster 1984: 85-86 e Battafarano 1990: 314-315.

24. J. Bodin (1530-1596), *De la Démonomanie des Sorciers*, Paris, Chez Jacques du Puys, 1580, lib. 2, cap. 5.

25. M. A. Delrio (1551-1608, gesuita), *Disquisitionum magicarum libri sex*, Lovanii, Gerard Rivium, 1599; F. von Spee (1591-1636, gesuita), *Cautio criminalis seu De processibus contras sagas*, Rinthelii, P. Lucius, 1631; T. Erastus (1523-1583), *Disputationum de medicina nova Philippi Paracelsi*, Basileae, Apud Petrum Pernam, 1572. Il dot-

diatriba rimase però limitata a un ambiente relativamente circoscritto, quello dei dotti teologi appartenenti all'ordine dei Gesuiti, e può essere considerata un episodio marginale nella ricezione di Della Porta, soprattutto se confrontata con il grande influsso esercitato dalla *Magia Naturalis* nel suo complesso e da altre opere della-portiane, un influsso che interessa soprattutto la letteratura scientifica e divulgativa destinata ad ampi gruppi di lettori.

Lo spettro dei generi di testo che attingono alle opere di Della Porta si fa più articolato con il passare dei decenni; nel Seicento si individuano già alcuni filoni particolari in cui è chiaramente percettibile l'impronta del nostro autore e soprattutto della *Magia Naturalis*. Enciclopedie domestiche, *Wunderbücher* e *Kunstbücher* erano il corrispondente tedesco dei «libri de' secreti» italiani, ormai diffusi in tutta Europa: essi trattavano principalmente di fenomeni naturali meravigliosi e inspiegabili per i lettori, ma contenevano anche regole per l'amministrazione domestica e per la cura del corpo, secondo la massima retorica del *prodesse et delectare*. In questa direzione vanno, ad esempio, la *Magia Naturalis* di Wolfgang Hildebrand²⁶, che ha attinto abbondantemente a Della Porta, o la raccolta spagnola di *Secreta* di Cortes²⁷, l'italiana *Della magic'arte*, redatta da Pietro Passi²⁸ o il *Kunst-, Haus- und Wunderbuch* di Balthasar Schnurr²⁹. In questi manuali il «fleissige und gottesfürchtige Haus-

tissimo Erastus era *doctor medicinae* ed esercitava a Heidelberg e Basilea. K. Schott (1608-1666, gesuita e docente di matematica a Würzburg), *Physica curiosa sive mirabilia naturae et artis libri XII*, Herbipoli, Endter, 1662. Leggermente diverso è il caso di J. Praetorius (1630-1680), *magister philosophiae* e poeta laureato imperiale, che non dimostrò particolare interesse per cavillose questioni di demonologia; al contrario, come Wecker, egli era piuttosto un appassionato collezionista di storie meravigliose e di ricette magiche. Come avviene nel *De secretis* di Wecker, l'aneddoto dell'unguento delle streghe è considerato una delle tante curiosità letterarie e viene riproposto insieme ad altre storie meravigliose. J. Praetorius, *Blockes-Berges Verrichtung*, Leipzig, Scheiben, 1668.

26. W. Hildebrand (fl. 1610-1631, notaio imperiale), *Magia Naturalis, das ist: Haus- Kunst- und Wunderbuch*, Leipzig, In Verlegung Heinrich Birnstils, 1610.

27. G. Cortes de Valencia (fl. 1600), *Physonomia y varios secretos de naturaleza*, Valencia, Garriz, 1599, con ricette tratte da Della Porta, A. Piemontese, Mizaldo e dallo pseudo Alberto Magno.

28. P. Passi (1569-1620), *Della magic'arte, ovvero Della magia naturale, discorso nel quale si mostra che le maraviglie, che si dicono di essa, possono succedere in via naturale*, Venetia, Violati, 1614.

29. B. Schnurr (1572-1624?), *Kunst-, Haus- und Wunderbuch*, Franckfurth am Mayn 1615; edizione ampliata, Franckfurt 1676. Della Porta viene rielaborato soprattutto

vater» trovava ogni sorta di consigli per la gestione domestica, dalla pulizia dei vestiti alle istruzioni per la levatrice.

Simili a queste, ma destinate all'intrattenimento di un pubblico più colto, erano le opere *Joco-seriorum naturae et artis* e la *Magia Universalis* del gesuita Kaspar Schott³⁰, due raccolte che dichiarano apertamente, fin dal frontespizio, la loro diretta derivazione da Della Porta. Anche Johann Coler, con la sua *Oeconomia ruralis et domestica*, si rivolgeva a un pubblico di lettori più elevato (ai proprietari terrieri, all'aristocrazia e a lettori benestanti e colti), come lasciano intuire già le dimensioni dell'opera³¹: la sua voluminosa enciclopedia, al cui centro si colloca l'agricoltura, si occupa anche di altri ambiti della vita quotidiana, dalla conservazione dei cibi al cucito, dalla distillazione alla medicina. La ricezione di Della Porta si limita qui essenzialmente alle ricette pratiche relative all'innesto, alle tecniche per accelerare o rallentare la maturazione della frutta e così via; tuttavia, nell'ultimo libro, il *Quodlibeticus*, viene offerto un centone variopinto di segreti, proprio sul tipo della *magia naturalis*. Anche Helmhard von Hohberg, un esponente dell'aristocrazia terriera austriaca, testimonia l'importanza rivestita da Della Porta per la letteratura *de re rustica* destinata a un pubblico dotto e socialmente elevato: Helmhard utilizzò, infatti, le *Villae* come fonte per la propria opera³².

Moltissimi altri testi, a carattere generale ed enciclopedico, non rinunciarono a rifarsi allo scienziato napoletano: nel *Dialogus tripartitus* (Venezia 1605), un'esposizione di tutte le scienze e le arti, Hippolitus Obicius lodò il contributo dato da Della Porta alla catottrica

nel «Küchen-, Baum- und Wurzgartenbüchlein» e nel vero e proprio «Wunderbüchlein», ma risulta difficile valutare l'entità delle citazioni, perché Schnurr non indica quasi mai le sue fonti.

30. K. Schott (1608-1666), *Magia Universalis*, Herbipoli, Schönwetter, 1657; Id., *Joco-seriorum naturae et artis, sive Magia Naturalis centuria tres, Das ist 300 nützliche und lustige Sätze allerhand merckwürdiger Stücke*, Herbipoli 1663; Id., *Magia optica*, Bamberg, Cholin, 1671.

31. J. Colerus (1570?-1639), *Oeconomia ruralis et domestica*, Mayntz, Durch Nicolaum Heyll, 1645; si tratta di due volumi *in folio* di oltre 1100 pagine. Negli anni precedenti ne erano state pubblicate versioni più brevi, annesse al *Calendario perpetuo* dello stesso autore.

32. H. von Hohberg (1612-1688), *Georgica curiosa, das ist... Bericht- und Unterricht von dem Adelichen Land- und Feld-Leben*, Nürnberg 1682. L'opera di Della Porta, *Villae libri XII*, dedicata esclusivamente all'agricoltura, venne stampata a Francoforte nel 1592.

e Alsted si rifece direttamente a lui nell'elencazione delle ventiquattro meraviglie della magia naturale e matematica³³. Conoscenze generali sulla dottrina delle segnature, la «segreta amicizia» fra le creature, erano presenti anche in opere propriamente letterarie del periodo barocco, ad esempio in Lohenstein e Grimmelshausen. Nell'*Arminius* vengono descritti i comportamenti degli animali e le loro meravigliose proprietà³⁴; negli scritti simpliciani compaiono scherzi e burle che imitano i prodigi tipici della *magia naturalis*, a cui si ispira anche l'elenco delle 'abilità' di Simplicius esposto nella *Continuatio* (al capitolo 13)³⁵.

Nel Seicento sono particolarmente numerose le opere specialistiche volte a trasmettere competenze specifiche a lettori senza una preparazione. Le *Mathematischen und philosophischen Erquickstunden* di Schwenter e Harsdörffer³⁶ si rifanno a Della Porta per numerose discipline: ottica, catottrica, arte dello scrivere, pneumatica, chimica, musica, pirotecnica, scienze naturali. In Harsdörffer, in particolare, è possibile notare come la fama del napoletano sia sempre più strettamente collegata alle opere di fisiognomica, un filone della ricezione che raggiungerà il suo apice nel Settecento, con Lavater.

33. J. H. Alsted (1588-1638), *Encyclopaedia*, Herborn 1630 (rist. anast.: fromann-holzboog, Stuttgart 1989-90), vol. 4, lib. 35 (Magia), p. 2269, § 7. Nell'elenco degli «apotelesmata magiae naturalis et mathematicae», Alsted comprende, ad esempio, «tincturae rerum medicae et metallica; arcanae virtutes in lapidibus, in herbis, in animalibus; ignes et candelae mirabiles; aquae mirabiles; sympathia arcana; antipathia arcana; miracula optica, quae fiunt beneficio speculorum» e molti altri titoli comuni anche all'opera dellaportiana.

34. D. C. von Lohenstein, *Großmüthiger Feldherr Arminius*, Leipzig, Gleditsch, 1689 (rist. anast.: Lang, Bern 1973).

35. H. J. C. von Grimmelshausen, *Der Abentheuerliche Simplicissimus Teutsch und Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi*, ristampa delle prime edizioni del 1669, a cura di R. Tarot, Niemeyer, Tübingen 1984.

36. D. Schwenter (1585-1636), *Deliciae Physico-Mathematicae oder Mathematische und Philosophische Erquickstunden*, Nürnberg 1636 (vol. 1); G. P. Harsdörffer redige gli altri due volumi (Nürnberg 1651 e 1653; rist. anast. dell'opera completa a cura di J. Berns, Keip, Frankfurt/M. 1991). Nel volume di Schwenter, Della Porta svolge un ruolo molto importante, che diminuirà però gradualmente negli altri due volumi. La fonte francese alla quale Schwenter attinge (J. Leurechon, *Recreation mathématique composée de plusieurs problèmes plaisants et facétieux en fait Arithmétique, Géométrie, Mécanique, Optique et autres parties de ces belles sciences*, 1624) ha evidentemente già recepito Della Porta, in quanto alcuni esercizi sono identici alle ricette della *Magia Naturalis*.

Negli otto volumi che compongono i *Frauenzimmer Gesprächsspiele*³⁷, infatti, Della Porta viene nominato più volte, ma solo con riferimento alla *Phytognomonica* e al *De humana physiognomonia*; lo stesso si può affermare per Daniel Georg Morhof, che lodò la *Phytognomonica* come «libro doctissimo», ma non menzionò quasi la *Magia Naturalis*³⁸. Anche altri autori, che si sono occupati principalmente od occasionalmente della fisiognomica di uomini e piante, non mancarono di citare Della Porta: Montalbanus, Croll, Baricelli, Ambrosini, Khunrath, Ghirardelli, Helvetius e molti altri³⁹.

Si incontra il nome di Della Porta anche nelle opere di scienziati più famosi: noti, e in parte già analizzati, sono i rapporti fra Della Porta e Keplero, Galilei, Bacon e Gilbert, con le due grandi questioni legate all'invenzione del cannocchiale e agli esperimenti sul magnetismo⁴⁰. Persino Isaac Newton possedeva un esemplare della *Magia Naturalis*⁴¹; che quest'opera avesse suscitato il suo interesse, almeno in gioventù, sembra confermarlo la sua inclinazione a ese-

37. G. P. Harsdörffer, *Frauenzimmer Gesprächsspiele*, Nürnberg 1641-1649 (rist. anast. dell'edizione Nürnberg 1657: Niemeyer, Tübingen 1968).

38. D. G. Morhof (1639-1691), *Polyhistor literarius, philosophicus et practicus*, Lubecae, Boeckmanni, 1708; la citazione è tratta da: Editio tertia, Lubecae, Boeckmanni, 1732, vol. II, lib. 2, cap. 40, p. 426.

39. O. Montalbanus (1600?-1672, *professor emeritus* di matematica, astronomia e medicina a Bologna), *Dendrologie naturalis sive arborum historiae libri duo*, Bononiae 1668. O. Croll (1560?-1608), *De signaturis internis rerum*, Francofurti, apud C. Maronium et heredes J. Aubrii, 1609. L'*editio princeps* (1609) e la prima traduzione tedesca (1623) sono ora ristampate a cura di W. Kühlmann e J. Telle (Steiner Verlag, Stuttgart 1996). G. C. Baricelli (1574?-?), *Hortulus genialis*, Coloniae, excudebat M. Smitz, 1620. B. Ambrosini (1588?-1657, professore di *medicina simplicium* a Bologna e direttore del giardino botanico), *Panacea ex herbis quae a Sanctis denominantur*, Bononiae, apud haeredes V. Benatii, 1630. H. Khunrath (1560-1605), *Amphiteatrum sapientiae aeternae solius verae*, Hanoviae, excudebat Guillelmus Antonius, 1609. C. Ghirardelli (1630-1680), *Cefalogia Fisonomica*, Bologna, heredi di Evangelista Dozza, 1630. J. F. Helvetius (fl. 1650-1700, *physicus* presso la corte di Orange), *Amphitheatrum physiognomiae medicum. Runder Schauplatz der artzeneyschen Gesicht-Kunst*, Heydelberg, Broun, 1660; Id., *Microscopium physiognomiae medicum, id est, Tractatus de physiognomia*, Amstelodami, apud Janssonio-Waesbergios, 1676.

40. Su F. Bacon (1561-1626), cfr. Fiorentino 1911: 242; Webster 1984: 61; Rees 1990; oggetto di interesse è principalmente la sua *Sylva Sylvarum*. Su W. Gilbert e gli esperimenti sul magnetismo, cfr. Muraro 1978: 143-184. Accenni alla disputa sulla paternità del cannocchiale si trovano in ogni studio su Della Porta, in particolare Favaro 1907; per la corrispondenza di Galilei, Keplero e altri astronomi, cfr. la rist. dell'edizione nazionale delle opere di G. Galilei (Firenze 1929-1939, carteggi, voll. X-XII).

41. Sulla biblioteca di I. Newton (1642-1727) cfr. Harrison 1978: 220.

guire esperimenti che potremmo definire poco accademici: Newton costruiva, ad esempio, aquiloni che dotava di luci e faceva volare di notte, con grande spavento dei vicini, proprio come descritto nel testo del napoletano (lib. 2, cap. 14). Una traduzione ampliata e commentata della *Magia Naturalis* in venti libri venne realizzata nel 1680 da Knorr von Rosenroth, personaggio di grande levatura scientifica e letteraria, che si dedicò, fra le altre cose, alla divulgazione di importanti testi scientifici. Anche gli studiosi di mineralogia si rifecero spesso a Della Porta, che troviamo menzionato, fra l'altro, nelle opere di Aldrovandi, De Boodt, Cesi e Lauremberg⁴². La sua autorità in campo scientifico venne riconosciuta da Catelan⁴³, farmacista di Montpellier e autore di un trattato sulla radice della mandragora; dall'italiano Marcucci⁴⁴, uno dei primi a descrivere e analizzare le malattie mentali, e anche da Robert Boyle, che controllava la veridicità delle ricette tramandate dalla tradizione ricorrendo a metodi ormai empirici. Molte di queste ricette non superarono la prova e Boyle giunse a distinguere due gruppi di eruditi: quelli affidabili e

such notoriously fabulous writers as Milzadus, Albertus Magnus (if his name be not injured by the imputation of a spurious book), Baptista Porta, Kirannides and some others that I forbear to name, from whose learning one would expect more wariness and judgement⁴⁵.

Boyle non fu l'unico a ridicolizzare le mirabolanti ricette della *Magia Naturalis* e, di riflesso, la credulità dei suoi lettori: già nel 1646

42. U. Aldrovandi (1522-1605), *Musaeum metallicum*, Bononiae, typ. J. B. Ferronii, 1648. A. De Boodt (Boetius, 1550?-1632, *physicus* a Praga alla corte di Rodolfo II), *Gemmarum et lapidum historia*, Hanoviae, Marnium, 1609. B. Cesi (1581-1630, gesuita e mineralogista di Modena), *Mineralogia, sive naturalis philosophiae thesauri, in quibus metallica concretionis medicamentorumque fossilium miracula*, Lugduni, Prost, 1636. W. Lauremberg der Jüngere, *Historica descriptio aetatis lapidis aquilae*, Rostochii, impensis A. Ferberi, 1627.

43. L. Catelan (1586?-1647), *Rare et curieux discours de la plante appelée Mandragore*, Paris, Aux despens de l'auteur, 1638.

44. C. Marcucci (fl. 1624-1644), *Quadripartitum melancholicum*, Romae, Phaei, 1645.

45. R. Boyle (1627-1691), *The Works*, a cura di T. Birch, Olms, Hildesheim 1965-1966 (rist. anast. dell'edizione: London 1772), vol. III, p. 514.

Sir Thomas Browne⁴⁶ aveva redatto un catalogo degli errori e delle menzogne più diffuse e aveva constatato che essi tendono a concentrarsi soprattutto nei libri dei segreti e di magia naturale: a dimostrazione di questo scelse due esempi, proprio Alessio Piemontese e Giovan Battista Della Porta. Sulla stessa linea si muoveva anche Athanasius Kircher⁴⁷, che elencò i «ridicula machinamenta J. B. Portae». La critica alle «abituale esagerazioni» dellaportiane e alla letteratura del ‘meraviglioso a ogni costo’ prosegue anche nel corso del Settecento. Abraham a Sancta Clara, famoso predicatore popolare e predicatore di corte a Vienna, nella sua raccolta di satire sulla pazzia del mondo, un tema dalla lunga tradizione letteraria, criticò il «Garten- und Blumen-Narr»⁴⁸, un personaggio che spende tutto il suo patrimonio in fiori rari e piante esotiche al solo scopo di menarne vanto. Tra le folli rarità botaniche da collezionare rientra una pianta meravigliosa che «Johann Baptista Porta» avrebbe visto in India⁴⁹. Anche Georg Wilhelm Wegener, nel suo *Schauplatz vieler ungereimten Meynungen und Erzehlungen*, criticò e si fece beffe di molte ricette della *Magia Naturalis*, «gewiss recht herrliche geheime Stückchen, dabey das Lachen zu verbeissen ist»⁵⁰.

Un altro filone della ricezione che si rivela particolarmente ricco e duraturo è quello, si diceva, relativo alle opere di fisiognomica: Johann Caspar Lavater fu notevolmente influenzato dagli studi di Della Porta, come molti altri prima di lui; grazie ai *Physiognomische Fragmente* di Lavater e alla loro traduzione inglese in formato tascabile, la fama di Della Porta raggiunse anche gli Stati Uniti⁵¹. Le

46. Sir T. Browne (1605-1682, *doctor medicinae* a Londra e Norwich), *Pseudodoxia Epidemica*, London, Dod, 1646.

47. A. Kircher (1602-1680), *Polygraphia nova*, Romae, ex typ. Varesii, 1663.

48. A. a Sancta Clara (1644-1709), *Centi-Folio stultorum, oder Hundert ausbündige Narren*, Wien, bey Christoph Lercher, 1709, p. 183 (rist. anast.: bibliophilen Taschenbücher, Dortmund 1978).

49. *Magia Naturalis*, Neapoli, apud Matthiam Cancer, 1558, lib. 2, cap. 8, p. 55: si tratta del «deliciarum horti arbor», una pianta meravigliosa, dal profumo soave, che porta fiori variopinti e produce vari di tipi di frutti che maturano in stagioni diverse. Della Porta non dice, però, dove abbia visto quest'albero delle delizie.

50. G. W. Wegener, *Schauplatz vieler ungereimten Meynungen und Erzehlungen*, Berlin-Leipzig, Zu finden bey Ambrosius Haude, 1735, vol. I, p. 427.

51. J. C. Lavater (1741-1801), *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*, Leipzig, Weidmanns Erben, 1775-1778. *The pocket Lavater, or, The science of physiognomy: to which is added an inquiry into the analogy existing between brute and human physiognomy, from the Italian of Porta*, New York, Van

opere di Della Porta in questo campo sono note ancor oggi: Michel Foucault riflette sull'importanza delle «somialtanze» nella cultura occidentale⁵², mentre Umberto Eco si rifà alla dottrina delle segnature, che occupa un posto particolare nello sviluppo della propria teoria semiotica⁵³. Entrambi si richiamano a Della Porta e citano passi dalle sue opere.

L'immagine dello scienziato napoletano recepitata attraverso i secoli non appare quindi legata soltanto alla *Magia Naturalis*. Vari aspetti della multiforme attività dellaportiana appaiono, di volta in volta, in primo piano, accompagnati da un'alternanza di elogi e di critiche concernenti la sua personalità e il suo metodo di indagine; perdura l'ammirazione del suo ingegno e della sua curiosità indagatrice, ma anche la critica alla mancanza di sistematicità e alla tendenza all'esagerazione. Con i profondi cambiamenti scientifici e culturali che ebbero luogo nei secoli successivi, l'erudizione di Della Porta assunse, talvolta, una connotazione farragginosa e astrusa, molto simile a quella già presagita da Garzoni: ne riconosciamo le caratteristiche nel ritratto tracciato dall'ironica penna manzoniana. Nel capitolo 27 de *I promessi sposi* si trova la famosa descrizione di don Ferrante, l'anziano nobile prototipo dell'erudito bislacco, che fa vanto di grande erudizione occupandosi di argomenti e di autori completamente insignificanti. Nella «raccolta di libri considerabile, poco meno di trecento volumi: tutta roba scelta, tutte opere delle più riputate, in varie materie» di cui è composta la sua biblioteca, è presente anche Della Porta: questi faceva evidentemente parte delle curiosità letterarie, degli autori strampalati che si occupano di problemi irrilevanti per la vita reale⁵⁴.

Winkle & Wiley, 1817. Una parte dell'opera (pp. 99-140 dell'edizione tascabile inglese) è costituita da passi tratti dalla dellaportiana *Physiognomonia dell'huomo* (1586).

52. Cfr. M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1974, pp. 46-56 (edizione originale, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966).

53. Cfr. U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990, p. 64.

54. A. Manzoni, *I promessi sposi*, Milano, Vincenzo Ferrario, 1827. A Manzoni doveva essere ben nota la letteratura dei segreti, perché ne elenca con grande ironia alcuni fra i più tipici esempi: «... con le notizie raccolte incidentalmente da' trattati di filosofia generale, con qualche scorsa data alla *Magia naturale* del Porta, alle tre storie *lapidum*, *animalium*, *plantarum*, del Cardano, al Trattato dell'erbe, delle piante, degli animali, d'Alberto Magno, a qualche altr'opera di minor conto, [don Ferrante] sapeva a tempo trattenere una conversazione ragionando delle virtù più mirabili e delle curiosità più singolari di molti semplici; descrivendo esattamente le

Accanto all'indiretta critica di Manzoni, ci sono però anche voci che ricordano ed elogiano Della Porta come scienziato esemplare e precorritore dei tempi: nel 1845, in occasione della cerimonia per i diplomati del *Gymnasium* di Wittenberg, un certo Wilhelm Bernhardt scrisse un breve saggio in cui presentò Della Porta agli studenti, indicandolo come un modello da seguire per l'applicazione, l'ingegno, il desiderio di conoscenza e la vastità degli interessi⁵⁵. Un simile elogio fu fatto a Della Porta da una voce ben più autorevole: nella sua *Farbenlehre*, Goethe nominò a più riprese lo scienziato italiano, che gli era noto «principalmente per il suo libro sulla magia naturale»⁵⁶. Goethe ne lodò l'attività instancabile, l'amore per la raccolta di esperienze, la capacità di riunire con passione conoscenze prima disperse, anche se non gli sfuggì la sua «inclinazione alla fantasticheria, alle cose strane e irraggiungibili»⁵⁷; in ogni caso, Della Porta rimane una figura positiva in cui Goethe vede rispecchiarsi l'intero secolo⁵⁸.

forme e l'abitudini delle sirene e dell'unica fenice; spiegando come la salamandra stia nel fuoco senza bruciare: come la remora, quel pesciolino, abbia la forza e l'abilità di fermare di punto in bianco, in alto mare, qualunque gran nave; come le goccioline della rugiada diventin perle in seno delle conchiglie; come il cameleonte si cibi d'aria; come dal ghiaccio lentamente indurato, con l'andar de' secoli, si formi il cristallo; e altri de' più maravigliosi segreti della natura» (citazioni tratte dall'edizione a cura di A. Chiari e F. Ghisalberti, Mondadori, Milano 1954, vol. III/1, p. 469 e 471).

55. *Programm des Gymnasiums zu Wittenberg womit zu der öffentlichen Prüfung der Schüler am 12. und 13. März und zur feierlichen Entlassung der Abiturienten... einladet Dr. Hermann Schmidt, Director des Gymnasiums*, Wittenberg, Rübener, 1845, pp. 3-14.

56. J. W. Goethe, *Sämtliche Werke*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt/M. 1991; vol. 23/I, *Zur Farbenlehre. Das gesamte Hauptwerk von 1810*, e vol. 25, *Schriften zur allgemeinen Naturlehre: neuere Einleitung zur Chromatik*. La citazione è tratta dal vol. 23/I, p. 672: «hauptsächlich durch sein Buch von der natürlichen Magie».

57. Ivi, p. 674: «Neigung zum Wahn, zum Seltsamen und Unerreichbaren».

58. Ivi, p. 675. Queste le parole con le quali Goethe conclude il suo esame della figura di Della Porta: «Ungern verlassen wir einen Mann, von dem noch vieles zu sagen wäre: denn eine genauere Beachtung dessen, womit er sich beschäftigt, würde eine Geschichte der Wissenschaft höchst förderlich sein. Will man ihn auch nicht für einen solchen Geist erkennen, der fähig gewesen wäre, die Wissenschaften in irgend einem Sinne zur Einheit heran zu rufen; so muß man ihn doch als einen lebhaften, geistreichen Sammler gelten lassen. Mit unermüdlicher, unruhiger Tätigkeit durchforscht er das Feld der Erfahrung; seine Aufmerksamkeit reicht überall hin, seine Sammlerlust kommt nirgends unbefriedigt zurück. Nähme man seine Schriften zusammen, das physiognomische Werk und die Verheimlichungs-

Con il Novecento, le testimonianze tornano a moltiplicarsi e si constata una rinascita dell'interesse per Della Porta. Da un discorso tenuto nel 1928 da Felice Genta veniamo a sapere che il nostro autore era diventato l'eroe dell'Associazione dei fotografi italiani: Genta raccolse una grande quantità di ricordi e di citazioni di professori e di eruditi che celebravano Della Porta come «gloria italiana» e come «padre della fotografia». Egli riferisce anche dell'apertura del Museo Della Porta all'Università di Napoli (1918), del 'Salone internazionale della fotografia' di Torino (1923), dedicato a Della Porta, e di numerosi piccoli eventi che, tra il 1880 e il 1928, hanno contribuito a rinnovare «l'imperitura memoria» di questo «nobile personaggio patrio»⁵⁹.

Edizioni critiche, ristampe anastatiche e rielaborazioni della *Magia Naturalis* e di altre opere dellaportiane ricompaiono, nel nostro secolo, sul mercato librario⁶⁰; l'americano Scott Davis, che ha ereditato dalla nonna una copia dell'edizione inglese della *Magia Naturalis*, è rimasto a tal punto affascinato dal testo che ha creato su Internet una *John Baptist Porta-homepage*⁶¹ che ha suscitato un notevole interesse in moltissimi ambiti: da un club americano di amatori dell'aquilone, interessati alla descrizione dellaportiana che aveva ispirato anche Newton, a studiosi di vari paesi che hanno inviato i propri contributi per arricchire il sito. Nel 1986 si è tenuto a Vico Equense, città di origine della famiglia Della Porta, un convegno in-

kunst, und was sonst noch von ihm übrig ist, so würden wir in ihm das ganze Jahrhundert abgespiegelt erblicken».

59. F. Genta, *Dopo la denigrazione di G. B. Della Porta*, Comunicazione letta nell'Assemblea Generale della Comunità Artigiana dei Fotografi della Provincia di Napoli, Fratelli Ciolfi, Napoli 1928.

60. Per la *Magia Naturalis* ricordo le seguenti edizioni: Fidi, Milano 1925 (versione abbreviata della *Magia Naturalis* in venti libri); Daragan, Paris 1913 (rist. anast. dell'edizione francese in quattro libri: Rouen 1631); Basic Books, New York 1958 (cfr. nota 11). Nel 1971 viene stampato per Longanesi (Milano) il testo *Della fisionomia dell'uomo*, a cura di M. Cicognani, poi riproposto da Guanda (Parma) nel 1988; nel 1972 è stata pubblicata la *Criptologia* a cura di G. Belloni (Centro Internazionale di Studi Umanistici, Roma). Il *De telescopio*, rimasto inedito, è stampato per la prima volta a cura di V. Ronchi e M. A. Naldoni (Olschki, Firenze 1962). Nel 1986 viene pubblicato il primo dei venti volumi programmati dell'Edizione Nazionale delle opere di G. B. Della Porta (vol. I: *Ars reminiscendi*): ulteriori dettagli in Scapparone 1998.

61. Le pagine-web *John Baptist Porta*, *Natural Magick* contenevano inizialmente solo notizie generali riguardanti l'autore (<http://www2.tscnet.com/pages/omardl/jportat5.html>); S. Davis sta ora digitando interamente il testo in suo possesso, senza però alcuna pretesa scientifica.

teramente dedicato alla personalità e all'attività scientifica e letteraria del famoso napoletano⁶². Nel 1997, insieme a un importante quotidiano milanese, sono stati venduti i fascicoli destinati a formare un'enciclopedia in due volumi⁶³: alla voce 'Magia', Della Porta viene nominato accanto a Paracelso, gli unici due personaggi citati per nome nel paragrafo «Magia e scienza». Che fra le molte possibilità venga citato proprio Della Porta è significativo; che egli sia però indicato come l'autore di una «Magia Naturalis libri tres», rende purtroppo discutibile la qualità delle informazioni offerte.

* * *

Dal tentativo di seguire, nel corso dei secoli, la ricezione di Della Porta in Europa è emerso un caleidoscopio di colori, forme e immagini diverse. La sua opera è così ricca di sfaccettature da esser letta da un pubblico estremamente eterogeneo, e rende difficile, se non impossibile, una descrizione sintetica. Parlare di 'ricezione di Della Porta' non significa, questo è ormai chiaro, parlare di un fenomeno omogeneo e dai contorni precisi: si tratta piuttosto di un insieme di filoni di ricezione, che raccolgono e perpetuano immagini e aspetti diversi delle opere dellaportiane.

Le opere di Della Porta che hanno suscitato l'eco più ampia sono la *Magia Naturalis* e le opere fisiognomiche; solo raramente vengono citati altri testi. Tra i numerosi temi trattati nella *Magia Naturalis*, alcuni vengono ripresi con particolare frequenza: l'«arte degli specchi», le arcane simpatie e antipatie del mondo naturale (la dottrina delle segnature), le piccole ricette per la vita quotidiana (tinture dei capelli, ricette culinarie, indicazioni di vario tipo per le donne) e per l'intrattenimento (lampade magiche, esperimenti con il fuoco), infine l'unguento delle streghe.

Appare invece strano non trovare alcuna eco della *Magia Naturalis* nella letteratura alchemica: un intero libro, fra i quattro della prima versione, era dedicato all'alchimia, ma esso sembra passare inosservato. Nel Seicento i testi alchemici presentano spesso una componente esoterica e simbolica: la descrizione della 'grande opera' e delle sue fasi era velata con complessi discorsi metaforici ed era rivolta prevalentemente a un ristretto pubblico di iniziati. In

62. Cfr. *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo* 1990, cfr. nota 1.

63. Cfr. *I percorsi della storia*, Istituto Geografico De Agostini, Novara 1997; supplemento al «Corriere della Sera».

Della Porta non si riscontrano simboli né metafore, e nemmeno ricette per l'ottenimento della pietra filosofale o dell'elisir di lunga vita, che vengono del resto definiti, nella prefazione, una vana follia. Della Porta descrive processi concreti per la lavorazione dei metalli, che vanno intesi semplicemente come procedimenti di modifica cromatica, senza ulteriori pretese: si tratta quindi di una *alchemia practica*, secondo la distinzione di Ruggero Bacone, che andava incontro più alle esigenze di fabbri e artigiani che a quelle del pubblico più erudito della letteratura alchemica di impianto simbolico, che, quindi, ignora il testo dellaportiano.

Sarebbe molto interessante isolare i singoli nuclei tematici dell'opera e seguirli nel tempo, presso ogni tipo di pubblico e in diversi generi di testo: il materiale promette di essere, in ogni caso, molto abbondante. La panoramica diacronica ricostruita fin qui potrebbe essere completata, piuttosto, da una lettura trasversale che cerchi di individuare le realtà comunicative e gli ambiti socio-culturali che si sono dimostrati maggiormente ricettivi nei confronti della *Magia Naturalis*.

Gli studi più recenti che si sono occupati dei testi in prosa dell'inizio dell'età moderna hanno proposto di suddividere la realtà, così come essa ci viene trasmessa dai testi, in ambiti tematici/esperienziali: si parla di 'universi semantici' che permettono di classificare i testi a seconda del contesto comunicativo di appartenenza⁶⁴. Per il Cinquecento si individuano quattro 'universi' (religione, poesia, scienza, vita quotidiana) e, sulla base di questa suddivisione, Della Porta appare rappresentato in ciascuno di essi: nelle enciclopedie domestiche e nelle raccolte di ricette destinate alla vita quotidiana; nelle opere religiose della discussione demonologica; nei testi di mineralogisti, medici e scienziati e, infine, nei romanzi dell'epoca barocca⁶⁵.

Per una valutazione più accurata è però necessario servirsi di una griglia di riferimento a maglie più strette: si ottiene così un quadro molto più preciso e dettagliato. Per quanto riguarda l'universo semantico della 'poesia', ho potuto constatare influssi dellaportiani soltanto nei grandi cicli di romanzi, quindi in testi in prosa di ampie dimensioni destinati all'intrattenimento, come l'*Arminius* di Lohen-

64. Cfr. Schwitalla 1976; Kästner/Schütz/Schwitalla 1984; Steger 1984.

65. A questi quattro ambiti ne andrebbe aggiunto, a mio avviso, un quinto, quello giuridico-istituzionale, comprendente testi come leggi, editti, contratti, verbali, testi di diritto ecc.

stein e il *Simplicissimus* di Grimmelshausen. Per concezione e destinatari, questi due romanzi sono molto lontani l'uno dall'altro, ma li unisce una comune tendenza didascalica, peraltro caratteristica di buona parte della produzione letteraria dell'epoca barocca. In altre forme poetiche (lirica, dramma, commedia) non ho trovato, invece, attestazioni: un influsso sarà, se mai, dovuto piuttosto alle opere teatrali di Della Porta. Un altro ambito in cui la presenza di Della Porta non è particolarmente sentita è quello della 'religione'. Egli non si occupò direttamente di temi religiosi, e di tutti i suoi scritti fu recepito esclusivamente il breve passo dell'unguento delle streghe, ripreso e discusso dagli autori che presero parte alla discussione demonologica. La diffusione dei loro testi fu però limitata a una ristretta cerchia di dotti (quindi a un pubblico socialmente e culturalmente omogeneo) e concentrata in un breve intervallo di tempo.

In rapporto alla varietà delle tematiche e ai modelli di ricezione, l'universo della 'scienza' appare molto più differenziato. Al suo interno possiamo distinguere il mondo del 'sapere teorico', dominio dei lettori eruditi, degli accademici e degli esperti dei singoli settori, e il mondo del 'sapere applicato', di carattere più divulgativo, legato alla prassi di artigiani, medici condotti e chirurghi; esso sfuma gradualmente nell'universo della 'vita quotidiana' ed è accessibile anche a lettori senza una specifica preparazione. Le discipline che risentono dell'influsso dellaportiano sono numerose, poiché egli si era occupato di filosofia e di alchimia, di astrologia e di meccanica, di botanica e di ingegneria.

In trattati e opere scientifiche di alto livello troviamo numerosi riferimenti a Della Porta: quasi sempre egli è inserito nell'elenco delle *auctoritates* che hanno dato un notevole contributo allo sviluppo di quella particolare disciplina, e spesso vengono riportate citazioni specifiche (in Catelan le indicazioni su come contraffare la mandragora; in Aldrovandi e Gilbert i passi sul magnetismo; in Lauremberg sulla pietra aquilina, tanto per citare alcuni esempi), anche se, col passare del tempo, le citazioni dirette divengono sempre più rare. Della Porta è stato recepito in testi puramente informativi e molto tecnici quali le dissertazioni⁶⁶, ma anche in lavori enciclopedici come quelli di Alsted e di Obicius, volti a trasmettere il

66. Ad esempio J. Stohr, *Elucubratio de lucernis antiquorum subterraneis*, Leipzig, J. Felleri, 1661. Della Porta si trova tra le autorità di cui l'autore presenta le teorie che sono poi sottoposte a discussione.

sapere a un pubblico più ampio ma sempre colto. Sempre a lettori eruditi sono indirizzate le raccolte di ricette che elencano i *mirabilia* della natura cercando di descriverli come fenomeni particolari della fisica o dell'ottica (Schott, Kircher, Browne): l'intenzione degli autori è di istruire e intrattenere insieme. In questi testi, che si collocano in una zona di transizione tra la semplice informazione, l'istruzione e l'intrattenimento, Della Porta svolge, in genere, un ruolo molto rilevante e la *Magia Naturalis* è la fonte primaria cui si attinge; molti scritti si collocano consapevolmente nella sua scia e ne riprendono addirittura il titolo. Il progresso del sapere, la graduale specializzazione delle discipline e, soprattutto, la crescente tendenza alla verifica empirica dei risultati offriranno, di decennio in decennio, l'occasione a critiche sempre più frequenti nell'ambiente scientifico.

L'opera di Harsdörffer si colloca in una zona intermedia, nel punto di intersezione fra l'universo della 'scienza' e quello della 'poesia'. Nei *Frauenzimmer Gesprächsspielen* sapere specialistico, etica e poesia sono strettamente collegati: gli otto volumi contengono liriche, brevi pezzi teatrali, giochi di società, enigmi, trattatelli specialistici, il tutto destinato a un pubblico colto, con un gusto letterario piuttosto raffinato che rispecchia la formazione e il gusto dell'autore. In Schwenter, invece, il sapere specialistico viene trasmesso a un pubblico non esperto sotto forma di esercizi e problemi di matematica e di geometria, in uno stile mirato ai problemi pratici della vita di tutti i giorni (quindi un sapere applicato, diretto a lettori non necessariamente preparati); l'intenzione principale dell'autore, in questo testo, è didascalico-informativa con un grado di divulgazione piuttosto accentuato.

La maggior parte delle attestazioni dellaportiane che ho reperito può essere ricondotta, però, agli universi semantici del 'sapere applicato' e della 'vita quotidiana', destinati a strati molto più ampi di ricettori. Si è già detto dell'enorme diffusione della letteratura sulla magia naturale in tutta Europa: per questi testi la *Magia Naturalis* ha costituito un modello fondamentale e vincolante per quanto riguarda lo stile, le strategie comunicative, la scelta delle tematiche e la macrostruttura testuale e ha influenzato gli ambiti più disparati. I libri dei segreti miravano principalmente a intrattenere il lettore e a insegnargli esercizi di destrezza volti a riprodurre piccoli fenomeni naturali meravigliosi, il tema dellaportiano per eccellenza. Gli scritti di medicina, sotto forma di piccoli ricettari o di semplici *regimina sanitatis*, avevano già una lunga tradizione ed erano molto dif-

fusi: il mercato abbondava di opere e operette contenenti indicazioni igieniche di base per il lettore comune, di scritti di ciarlatani con consigli pratici su come curare o prevenire le malattie più diffuse e di opere di maggior respiro scritte da medici condotti e da *empirici*. Molte delle indicazioni offerte derivavano dalla dottrina delle segnature di Della Porta, integrata dai rimedi della tradizione popolare. Le enciclopedie domestiche raccoglievano il sapere organizzandolo secondo i diversi ambiti della vita casalinga o secondo i quattro regni naturali, e si ponevano come scopo principale l'utilità; i temi che nella *Magia Naturalis* erano trattati in ordine sparso, venivano semplicemente trascritti e raggruppati in modo più coerente. Prevalente dal punto di vista stilistico era la breve forma della ricetta, particolarmente adatta alle esigenze quotidiane, che impartiva (più o meno precise) istruzioni e guidava il lettore passo passo, mentre indici alfabetici facilitavano la consultazione dei testi. Nella gran quantità di *Hausbücher* si possono inoltre distinguere diversi filoni: Hildebrand era interessato essenzialmente a tutto ciò che suscitava meraviglia e stimolava la curiosità (intendeva quindi prevalentemente intrattenere e istruire); Coler si limitò invece all'agricoltura, trattata quasi in modo scientifico: il suo stile si avvicinava alla funzione informativa e descrittiva dei testi specializzati. L'opera di Schnurr è orientata piuttosto all'insegnamento etico e al galateo: accanto agli ambiti tradizionali delle attività domestiche essa contiene discorsi morali, istruzioni su come scrivere una lettera, su come formulare, accettare o declinare un invito e su come comportarsi in ogni situazione. Lo stesso si può dire per i *Gesprächsspiele* di Harsdörffer: anche in quel caso, determinate conoscenze della *Magia Naturalis* costituivano una parte integrante dell'educazione sociale, seppure di un livello più elevato. L'influsso dell'opera di Della Porta, in questi ambiti, è stato davvero determinante, e soltanto la lettura diretta dei testi permette di valutarne le effettive proporzioni: talvolta si ha l'impressione di avere fra le mani sempre lo stesso testo, di cui cambia magari il formato o la veste grafica, o in cui le pagine siano semplicemente rilegate in un ordine diverso.

È possibile, infine, modificare ulteriormente la prospettiva di analisi e abbandonare le costellazioni letterarie dei generi di testo per effettuare alcune considerazioni conclusive di carattere sociolinguistico. Anche dal punto di vista diastratico, lo spettro della ricezione di Della Porta abbraccia tutti i livelli: Rodolfo II e altri eminenti personaggi della corte imperiale conoscevano e possedevano

l'opera dellaportiana (Evans 1980: 89, 108 e *passim*); Stohr si è richiamato a Della Porta nella sua tesi di dottorato; Schröder, medico condotto della città di Francoforte sul Meno, ricavò da lui materiale per la sua divulgativa *Pharmacopoeia*⁶⁷; Mandrou documenta la sua ricezione nella famosa 'bibliothèque bleue de Troyes' che forniva alle classi inferiori letteratura di intrattenimento, catechismi e almanacchi e che rappresenta il grado più ampio di divulgazione⁶⁸. Della Porta era un personaggio noto al cittadino patrizio Harsdörffer e all'aristocratico Hartmann von Enenkel (Brunner 1949: 270), ai professori universitari e agli ambienti dei Gesuiti, ma anche agli 'empirici', ai maestri di scuola, ai cittadini istruiti e al popolo che acquistava i suoi testi dai venditori ambulanti. Un altro ricettore-tipo delle opere di Della Porta era il *virtuoso*, la figura ideale del Rinascimento italiano diffusasi poi in tutta Europa: la *Magia Naturalis* costituiva una tappa necessaria nella formazione del cortigiano perfetto, versatile, intelligente e raffinato⁶⁹.

Per quanto riguarda la Francia, Gardair 1990 distingue due fasi nella ricezione, che collega a due opposte immagini di Della Porta: lo scienziato erudito («savant et physicien») e il narratore di meraviglie della letteratura popolare («charlatan et magicien»). Quanto più il secondo aspetto aumentava di importanza, tanto meno Della Porta veniva considerato dal pubblico dotto: questa, in sintesi, la tesi di Gardair, che pecca, a mio parere, di eccessive semplificazioni. Essa presuppone una divisione, certo poco realistica, del pubblico dei lettori in due strati compatti, uno superiore (eruditi, scienziati) e uno inferiore (popolo, ciarlatani), e postula inoltre un meccanismo matematico di interazione di proporzionalità inversa. I fatti, però, non avvalorano questa interpretazione: Della Porta era

67. J. Schröder (1600-1664), *Pharmacopoeia medico-chymica*, Ulmae Suevorum 1641.

68. La *Bibliothèque bleue de Troyes* era una famosa collana di libri, non rilegati e di qualità mediocre, stampati da un tipografo di Troyes e venduti dai venditori ambulanti nei mercati e nelle fiere. La collana ebbe un grande successo e venne imitata da numerosi librai francesi; presso le classi più colte i 'libri blu' erano disprezzati in quanto letture popolari di poco prezzo. Cfr. in merito, Mandrou 1964: 70-71.

69. Cfr. Eamon 1994: 301-318. «A popular 17th-century college tutor's manual contained a special reading list designed for young gentlemen who wished to acquire only «such learning as may serve for delight and ornament and such as the want wherof would speake a defect in breeding». The list recommended no heavy scholastic tomes, only books like Della Porta's *Magia Naturalis*, Estienne's *Wonder of Wonders*, and other works befitting *Studia leviora*» (Eamon 1994: 303).

recepito da numerosi scienziati che lo citavano come una delle massime autorità ed era contemporaneamente criticato duramente da altri eruditi; allo stesso tempo veniva altamente elogiato nei testi divulgativi più popolari. Da questo studio emerge con chiarezza che non sono certo esistite soltanto «due» immagini di Della Porta, bensì molte di più, e che esse coesistevano persino all'interno di uno stesso gruppo di ricettori: ad esempio, nell'ordine dei Gesuiti egli era noto al tempo stesso come pericoloso propagatore di arti diaboliche (Delrio), come abile raccoglitore di meraviglie (Schott) e come ridicolo inventore di assurdità (Kircher). Anche Garzoni, che pure aveva ironizzato sui «professori de' secreti», lo annoverò più volte fra le autorità di diverse discipline e attinse spesso alle sue opere. Alcuni scienziati prendevano Della Porta molto sul serio, altri ne criticavano le esagerazioni e la credulità, altri ancora sapevano valutarne pregi e difetti; nonostante le sue pecche, la maggior parte dei lettori lo elogiava e lo ammirava. Pare effettivamente vero – e il materiale raccolto sembra confermarlo – che i testi a carattere più divulgativo abbiano attinto alle sue opere in misura sempre maggiore, mentre gli scienziati, con l'andare del tempo, si limitarono semplicemente a menzionare il suo nome fra le autorità. Questo fenomeno va però spiegato anche considerando la rapida evoluzione delle scienze che, proprio in quell'epoca, iniziarono a operare in modo sempre più empirico e tematicamente mirato, allontanandosi in modo deciso dalla concezione universalistica propria del Medioevo e dalla fede cieca negli scritti delle *auctoritates*: presto i testi scientifici non furono più concepiti come florilegi e compilazioni ma come descrizioni oggettive di processi e come resoconti sperimentali.

Lo studioso napoletano può comunque essere considerato una figura-simbolo riguardo alla dimensione eminentemente europea della scienza e della cultura all'inizio dell'età moderna: il dibattito culturale si muoveva ben al di sopra dei confini politici e linguistici, e l'opera dellaportiana ne è un esempio. L'influsso della *Magia Naturalis* è riscontrabile in tutti gli ambiti della realtà letteraria del Cinque e Seicento, in moltissimi generi di testo, presso tutti i ceti sociali, in Italia come in Germania, in Francia e in Inghilterra. Questa rapida carrellata, che ha documentato in modo sintetico la ricezione di Della Porta dal Cinquecento fino ai nostri giorni, lo ha dimostrato con grande evidenza. Credo, quindi, che sia ormai impossibile condividere l'opinione di Hans Magnus Enzensberger, se-

condo il quale Della Porta sarebbe un «autore rinascimentale che probabilmente nessun uomo ha mai letto»⁷⁰.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- I. M. Battafarano, *Spee – Harsdörffer – Knorr von Rosenroth. La ricezione di Giovan Battista Della Porta in Germania dalle polemiche demonologiche alla genesi del linguaggio scientifico tedesco*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo* 1990, pp. 311-336.
- I. M. Battafarano, «*Von der Phantasie der Tarantel-Spinnen zu dieser oder jener Farbe*». Oder von der substantiellen Gleichheit aller Teile der Natur in Christian Knorrs von Rosenroth kommentierter Übersetzung von Giovan Battista Della Portas 'Magia Naturalis' (1589) aus dem Jahre 1680, «Morgen- Glantz», V (1995), pp. 55-75.
- J. J. Berns, *Naturwissenschaft und Literatur im Barock. Unter besonderer Berücksichtigung der Sulzbacher Kulturregion zwischen Amberg, Altdorf und Nürnberg*, «Morgen-Glantz», V (1995), pp. 129-173.
- O. Brunner, *Adeliges Landleben und europäischer Geist. Leben und Werk Wolf Helmhards von Hohberg (1612-1688)*, Otto Müller, Salzburg 1949.
- B. Chioccarello, *De Illustribus Scriptoribus Qui In Civitate Et Regno Neapolis Ab Orbe Condito Ad Annus Usque MDCXXXVI. Floruerunt*, Neapoli, Ex Officina Vincentii Ursini, 1780.
- L. G. Clubb, *Giambattista Della Porta Dramatist*, Princeton University Press, Princeton 1965.
- F. Colangelo, *Storia dei filosofi e dei matematici napoletani e delle loro dottrine*, III, Napoli, Tipografia di Trani, 1834, pp. 152-160.
- L. Crasso, *Elogii d'huomini letterati*, I, Venetia, Combi & La Noù, 1666, pp. 170-174.
- F. Deciani, *Vita di Giovanbattista Della Porta*, in *Novelle ed altri scritti*, Firenze, Le Monnier, 1861, pp. 175-189.
- W. Eamon, *Science and the Secrets of Nature. Books of Secrets in the Medieval and Early Modern Culture*, Princeton University Press, Princeton 1994.
- G. Ernst, *I poteri delle streghe tra cause naturali e interventi diabolici. Spunti di*

70. «ein Renaissanceautor, den wahrscheinlich kein Lebender... je gelesen hat» (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18 aprile 1998. A pagina iv del supplemento *Bilder und Zeiten* compare l'articolo di H. M. Enzensberger *Von der Arbeit im Weinberg der Literatur. Kleine Rede auf eine diskrete Eminenz: Karl Markus Michel und die Haarnadelkurven des Zeitgeistes*). Nel suo libro *Die sprachlose Intelligenz* (1968), ora purtroppo introvabile, Michel deve aver evidentemente menzionato Della Porta.

- un dibattito, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo* 1990, pp. 167-198.
- R. J. W. Evans, *Rudolf II. Ohnmacht und Einsamkeit*, Styria Verlag, Graz 1980 (trad. it.: *Rodolfo II d'Asburgo. L'enigma di un imperatore*, Il Mulino, Bologna 1984).
- A. Favaro, *Antichi e moderni detrattori di Galileo*, «Rassegna nazionale» (16 febbraio 1907), pp. 577-619.
- F. Fiorentino, *Studi e ritratti della Rinascenza*, Laterza, Bari 1911, pp. 233-340.
- G. Gabrieli, *Giovan Battista Della Porta Linceo, da documenti per gran parte inediti*, «Giornale critico di filosofia italiana», VIII (1927), fasc. 5, pp. 360-397; fasc. 6, pp. 423-431 (poi in Gabrieli 1989: 635-686).
- G. Gabrieli, *Bibliografia lincea I. – Giovan Battista Della Porta. Notizia bibliografica dei suoi manoscritti e libri, edizioni, ecc., con documenti inediti*, «Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei», classe di sc. mor., stor. e filol. serie VI, (1932), pp. 206-277 (poi in Gabrieli 1989: 687-742).
- G. Gabrieli, *Contributi alla storia dell'Accademia dei Lincei*, Acc. Naz. dei Lincei, Roma 1989.
- J. M. Gardair, *L'immagine di Della Porta in Francia*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo* 1990, pp. 273-290.
- Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, Atti del convegno «Giovan Battista Della Porta» (Vico Equense, 29 settembre-3 ottobre 1986), prefazione di E. Garin, Guida, Napoli 1990.
- B. Gorceix, *Alchimie et litterature au XVIIe siècle en Allemagne*, «Etudes germaniques», XXVI (1971), pp. 18-31.
- J. G. Graesse, *Trésor de livres rares et précieux*, Altmann, Berlin 1922.
- J. Harrison, *The Library of Isaac Newton*, Cambridge University Press, Cambridge 1978.
- J. C. Houzeau, *Bibliographie générale de l'astronomie jusqu'en 1880*, Holland Press, London 1964.
- H. Kästner/E. Schütz/J. Schwitalla, *Die Textsorten des Frühneuhochdeutschen*, in *Sprachgeschichte* 1984, pp. 1355-1368.
- A. Koyré, *L'apport scientifique de la Renaissance*, «Revue de synthèse», XLVII (1950), pp. 30-41.
- R. Mandrou, *De la culture populaire aux 17^e et 18^e siècles. La Bibliothèque bleue de Troyes*, Stock, Paris 1964.
- L. Muraro, *Giovambattista Della Porta mago e scienziato*, Feltrinelli, Milano 1978.
- G. Rees, *Bacon's 'Sylva Sylvarum': Prelude to remarks on the influence of the 'Magia Naturalis'*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo* 1990, pp. 261-272.

- P. Sarnelli, *Vita del Porta*, premessa alla traduzione della *Magia Naturalis* di G. De Rosa, Napoli, Appresso Antonio Bulifon, 1677.
- E. Scapparone, *Nuove edizioni di testi filosofici e scientifici fra Cinquecento e Seicento: Della Porta, Cardano, Telesio*, «Bruniana & Campanelliana», IV (1998), 1, pp. 223-231.
- J. Schwitalla, *Was sind 'Gebrauchstexte'?*, «Deutsche Sprache» (1976), Heft 4, pp. 20-40.
- Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung*, a cura di W. Besch, O. Reichmann e S. Sonderegger, de Gruyter, Berlin-New York 1984 («Handbuch zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft», Bd. 2).
- H. Steger, *Sprachgeschichte als Geschichte der Textsorten/Texttypen und ihrer kommunikativen Bezugsbereiche*, in *Sprachgeschichte* 1984, pp. 186-205.
- C. Webster, *Magia e scienza da Paracelso a Newton*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1984.

MIGUEL A. GRANADA

«ESSER SPOGLIATO DALL'UMANA PERFEZIONE E
GIUSTIZIA». NUEVA EVIDENCIA DE LA PRESENCIA DE
AVERROES EN LA OBRA Y EN EL PROCESO
DE GIORDANO BRUNO*

Da brunista a brunista.
A Rita Sturlese

SUMMARY

This article argues for the decisive presence of Averroes and Latin Averroism on Giordano Bruno's conception of philosophy and its relationship with religion, as well as on his notion of philosophical 'contemplation' and the union with the divinity which can be achieved through it. New textual evidence is revealed for the unacknowledged presence of Averroes in Bruno's works, in particular his use of and reference to Averroes's preface to his commentary on Aristotle's *Physics* in a key place in the *Spaccio*. Attention is drawn to Bruno's adoption of the Averroist conception of philosophy as the perfection of man which obliges the philosopher to chose death above life when the latter can only continue at the price of «being stripped of human perfection». This perspective, moreover, can help us to understand Bruno's final decision to refuse to abjure (his) philosophy and to confront death.



La presencia de importantes puntos doctrinales de Averroes y del averroísmo latino en la obra de Giordano Bruno está fuera de duda tras los trabajos de Antonio Corsano, Giorgio Spini, Fulvio Papi y Rita Sturlese¹. A primera vista, sin embargo, podría parecer extraña. En efecto, Bruno no sólo es copernicano, el único filósofo ad-

* Trabajo realizado en el marco del proyecto *Entre Copérnico y Galileo (1543-1633): la revolución cosmológica y sus implicaciones teológico-religiosas* (Proyecto PB96-0228 financiado por el Ministerio de Educación).

1. Véase A. Corsano, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Sansoni, Florencia 1940; G. Spini, *Ricerca dei libertini*, 2º ed., La Nuova Italia, Florencia 1983; F. Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Florencia 1968; R. Sturlese, «*Averroe quantumque arabo et ignorante di lingua greca...*».

herido en el siglo XVI al movimiento de la tierra y a la cosmología copernicana, sino que además lleva a cabo el primer intento de una sistemática fundamentación física del copernicanismo y de la ampliación del mismo en la dirección del universo necesariamente infinito y homogéneo, consistente en una infinita reiteración de sistemas solares. En el desarrollo de este programa Bruno efectúa una decidida refutación de los planteamientos de Aristóteles y por tanto de Averroes. Podemos verlo, a título de mero ejemplo, en el siguiente pasaje de su primer diálogo italiano, *La cena de le ceneri*, en el que Bruno se refiere claramente al aristotelismo en general y al averroísmo en particular:

Questa filosofia [nostra] non solo contiene la verità, ma ancora favorisce la religione più che qualsivoglia altra sorte de filosofia: come quelle che poneno il mondo finito; l'effetto e l'efficacia della divina potenza finiti; le intelligenze e nature intellettuali solamente otto o diece; la sustanza de le cose esser corrottile; l'anima mortale, come che consista più tosto in una accidentale disposizione, et effetto di complessione, e dissolubile temperamento et armonia; l'esecuzione della divina giustizia sopra l'azzioni umane per conseguenza nulla; la notizia di cose particolari a fatto rimossa dalle cause prime et universali².

En efecto, frente a Aristóteles y Averroes, Bruno establece la necesidad del efecto o de la producción infinita de Dios, no sólo en el plano extensivo (eternidad e infinitud del universo), sino también en el plano intensivo, pero lo hace – oponiendo a las consideraciones teológicas sobre la libre voluntad divina y sobre la ‘moderación’ libre de la voluntad divina a una potencia finita – consideraciones filosóficas, también presentes en Averroes, sobre la absoluta simplicidad e inmutabilidad divina, sobre la identidad de los atributos divinos, sobre la perfecta y total correlación entre la potencia y su efecto, entre causa y efecto, que exige que la producción de la infinita causa divina sea igualmente y necesariamente infinita³.

Más allá de todo esto son conocidas otras vinculaciones de Bruno con el averroísmo: la separación entre filosofía y religión, la supe-

Note sull'averroismo di Giordano Bruno, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXI (1992), pp. 248-275.

2. *Cena*, BOeuC II 203.

3. Véase M. A. Granada, «*Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo*». La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio, en AA. VV, *Lettture Bruniane del Lessico Intellettuale Europeo* (1996-1997), a cura di E. Canone, Roma, en prensa.

rioridad teórica de la primera – discurso demostrativo que formula la verdad – sobre la segunda, dirigida al vulgo o humanidad anclada en la sensación y a la cual aporta la norma de convivencia⁴. Como se dice también en el diálogo cuarto de *La cena*:

nellì divini libri in servizio del nostro intelletto non si trattano le dimostrazioni e speculazioni circa le cose naturali, come se fusse filosofia: ma in grazia de la nostra mente et affetto, per le leggi si ordina la pratica circa le azzione morali. Avendo dunque il divino legislatore questo scopo avanti gli occhii, nel resto non si cura di parlar secondo quella verità per la quale non profitarebbono i volgari per ritrarse dal male et appigliarse al bene: ma di questo il pensiero lascia a gli uomini contemplativi; e parla al volgo di maniera che secondo il suo modo di intendere e di parlare, venghi a capire quel ch'è principale... Per questo disse Alchazele [Bruno piensa en realidad en Averroes] filosofo, sommo pontefice e teologo mahumetano, che il fine delle leggi [esto es, de las religiones] non è tanto di cercar la verità delle cose e speculazioni, quanto la bontà de costumi, profitto della civiltà, convitto di popoli; e pratica per la commodità della umana conversazione, mantenimento di pace et aumento di republiche⁵.

En Bruno encontramos también asumida esa ‘antropología averroísta’ de la desigualdad humana y ‘predicación equívoca’ de la humanidad que del estado germinal en que se había mantenido en la Edad Media había pasado en el Renacimiento – por ejemplo en Pomponazzi – a una plena afirmación de la desigualdad, de la nítida diferenciación entre el filósofo (hombre auténtico en quien la vida según razón e intelecto se actualizan plenamente) y el vulgo que vive a nivel de la sensación y de las pasiones y que debe a una razón externa la ley que le permite convivir y acceder a la virtud⁶. Esta ‘antropología’ de la predicción equívoca de la humanidad se

4. Remitimos a los trabajos de F. Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, cit., pp. 297-308, y R. Sturlese, «Averroes quantumque arabo e ignorante di lingua greca...». *Note sull'averroismo di Giordano Bruno*, cit., pp. 266-273. Véase asimismo M. A. Granada, *Maquiavelo y Giordano Bruno: religión civil y crítica del cristianismo*, «Bruniana & Campanelliana» IV (1998), pp. 341-368: 354-357.

5. *Cena*, BOeuC II 191-193.

6. *Averrois Cordubensis In libros Physicorum Aristotelis Prooemium*, en Aristóteles, *Opera omnia*, Venetiis, Apud Iunctas, 1562, vol. IV, c. 1v: «manifestum est quod praedicatio nominis hominis perfecti a scientia speculativa, et non perfecti, sive non habentis aptitudinem quae perfici possit est aequivoca: sicut nomen hominis, quod praedicatur de homine vivo, et de homine mortuo: sive praedicatio hominis de rationali, et lapideo» (antiqua translatio). No es de excluir que haya una alusión a estas últimas palabras, con exclusión de la humanidad en sentido propio, en el siguiente pasaje del discurso misógino y antipetrarquesco del *Argomento* de los *Eroi*

afirma de pasada y de manera casi anodina en *La cena de le ceneri*, en la exposición de la relación entre filosofía y religión que venimos comentando:

Uno che vuol dare a l'universo volgo la legge e forma di vivere, se usasse termini che le capisse lui solo et altri pochissimi, e venesse a far considerazione e caso de materie indifferenti dal fine a cui sono ordinate le leggi, certo parrebbe che lui non drizza la sua dottrina al generale et alla moltitudine per la quale sono ordinate quelle; ma *a savii e generosi spirti, e quei che sono veramente uomini*, li quali senza legge fanno quel che conviene⁷.

En estrecha relación con esta férrea distinción entre el sabio y el vulgo figura la adopción también (en línea de principio, si bien resulta que el paso a una exposición escrita y sobre todo a una difusión a través de la imprenta crea una especie de paradoja) del principio averroísta de no confundir los géneros de discurso y sus destinatarios. Así, Bruno afirma que tesis filosóficas de carácter puramente intelectual, que presuponen por tanto el ejercicio de la razón discursiva y del intelecto más allá de la apariencia puramente sensible, no deben ser divulgadas entre la multitud, por la razón de que ésta no puede entenderlas, por estar situadas a un nivel cognoscitivo superior a su capacidad, y también por la razón de que, al ser interpretadas erróneamente, producen en el vulgo efectos negativos y contraproducentes en el plano de la moral y de las costumbres. Este es el caso, por ejemplo, de la verdad del movimiento de la tierra:

Color ch'hanno la possessione di questa verità non denno ad ogni sorte di persona comunicarla, si non vogliono lavar (come si dice) il capo a l'asino, se non vuolen vedere quel che san far i porci a le perle, e raccogliere que'

furori: «dove non può capir piú senso, intelletto e bontade, che trovarsi possa in una statua o imagine depinta al muro» (*Furori*, BDI 928; «... de rationali, et picto in lapide» rezaba la traducción de Mantino). Sobre el tema de la 'antropología averroísta' véase L. Bianchi, *Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia 'averroísta'*, «Rinascimento», II serie, XXXII (1992), pp. 185-201.

7. *Cena*, BOeuC II 193, cursiva nuestra. Como ya hemos señalado en *Maquiavelo y Giordano Bruno...*, cit., p. 356, Bruno tiene presente sin duda alguna el pasaje del *Prooemium*. Constatamos ya la lectura bruniana de este importantísimo texto averroísta, verdadero manifiesto filosófico.

frutti del suo studio e fatica, che suole produrre la temeraria e sciocca ignoranza⁸.

Lo mismo ocurre con la doctrina de la necesaria infinitud del universo como efecto necesario de la infinita potencia divina. A este respecto el diálogo *De l'infinito, universo et mondi* es claro, mencionando expresamente los tres niveles de humanidad y conocimiento, a saber, sabios, vulgo y teólogos:

E facilmente condonaranno [los teólogos] a noi di usar le vere proposizioni, dalle quali non vogliamo inferir altro che la verità della natura e dell'eccellenza de l'autor di quella; e le quali non son proposte da noi al volgo, ma a sapienti soli che possono aver accesso all'intelligenza di nostri discorsi. Da questo principio dipende che gli non men dotti che religiosi teologi giamai han pregiudicato alla libertà de filosofi; e gli veri, civili e bene accostumati filosofi sempre hanno faurito le religioni: perché gli uni e gli altri sanno che la fede si richiede per l'instituzione di rozzi popoli, che denno esser governati; e la dimostrazione per gli contemplativi, che sanno governar sé et altri⁹.

Ya Averroes había dicho, en la *Destructio destructionis*, que con los conocimientos ocurre como con los venenos: lo que es bueno para unos hombres es nocivo para otros. De ahí la necesidad de dar a cada uno el alimento que le es propio y benéfico: al vulgo la religión, al sabio la filosofía. Dice Averroes:

El discurso relativo al conocimiento que el Creador tiene de sí mismo y de

8. *Cena*, BOeuC II 53. Cfr. la conclusión del diálogo tercero del *Infinito*, BOeuC IV 245-247, con una nueva mención del adagio erasmiano.

9. *Infinito*, BOeuC IV 93-95. Rigurosamente paralelo a este pasaje es ese otro del *Argomento* de los *Eroici furori* en que Bruno proclama: «Et io per mia fede dico e confermo per convenientissimo con gli teologi e color che versano su le leggi ed istituzioni de popoli, quel senso loro [*id est*, como ha dicho antes, «che cotal rivoluzione non è de tutti, né sempre, ma una volta»; la exclusión de la metempsychosis]: come non manco d'affirmare ed accettar questo senso [*id est*, «che la rivoluzione è vicissitudinale e sempiterna»; la metamorfosis universal y eterna en el seno de la naturaleza infinita] di quei che parlano secondo la raggion naturale tra' pochi, buoni e sapienti. L'opinione de' quali degnamente è stata riprovata, per esser divulgata a gli occhi della moltitudine; la quale se a gran pena può essere refrenata da vizii e spronata ad atti virtuosi per la fede de pene sempiternae, che sarrebbe se la si persuadesse qualche più leggiera condizione in premiar gli eroici ed umani gesti, e castigare gli delitti e sceleragini?» (*Furori*, BDI 944s). Para el alcance, decisivo, de esta problemática, véase nuestra anotación a estas páginas del *Argomento* en *Furori*, BOeuC VII, en prensa.

lo otro es uno de aquellos que está prohibido analizar en modo dialéctico durante las disputas, y todavía más tratarlo por escrito, puesto que la comprensión de las masas no llega a semejantes sutilezas. Si uno se para a discutir con el vulgo de semejantes cuestiones, se destruye en sus mentes la divinidad. Por eso está prohibido disputar con él de tales cuestiones, ya que para su felicidad basta con que sepa lo que puede alcanzar su inteligencia... Pero esta cuestión es propia de los sabios, los cuales fueron llamados por Dios a la verdad. Por eso no debe ser tratada por escrito, excepto en libros compuestos según el método demostrativo... Discutir de estas cosas con el vulgo es como dar a beber veneno a los cuerpos de muchos animales para quienes es veneno. Pues los venenos son cosas relativas, ya que algo será veneno con relación a un determinado animal, mientras que será alimento para otro animal. Lo mismo ocurre a propósito de las ideas entre los hombres, puesto que se dará alguna opinión que será veneno para algunos hombres y alimento para otros. Quien afirma que todas las opiniones son buenas para todos los hombres es como el que afirma que todas las cosas son alimento para todos los hombres. Pues bien, quien prohíbe la especulación a quien debe concedérsela semeja al que afirma que todos los alimentos son veneno para todos los hombres. Y no es así, sino que algún alimento es veneno para algunos hombres y alimento para otros. El que da veneno a quien le resulta perjudicial debe ser castigado, aunque para otros hombres sea alimento; y quien prohíbe el veneno a aquel a quien alimenta, de suerte que le hace morir, debe ser castigado también. Y de este modo hay que entender la presente cosa y por eso, cuando yerran los malos y los necios dando veneno como si fuera alimento a quien resulta verdaderamente veneno, el Médico debe de tratar de curarlo por medio de su arte. Por eso nos está permitido tratar de esta cuestión en un libro como éste, pues de otra manera nos estaría prohibido, ya que es rebelión expresa o una de las cosas más deplorables sobre la tierra, y se conoce la pena que la Ley reserva para los que incurren en ella¹⁰.

10. Averroes, *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis*, in the latin version of Calo Calonymos, ed. de B. H. Zedler, The Marquette University Press, Milwaukee 1961, disputatio sexta, pp. 291s.: «Sermo in scientia Dei gloriosi de se et de alio est prohibitus, cum sit topice hora disputationis, quanto magis ponere eum in scriptis. Nam non pervenit intelligentia vulgi ad tales profunditates. Et, cum disputatur cum eis in hoc, destruitur divinitas apud eos. Quare disputatio cum eis in hac scientia prohibita est, cum sufficiat in felicitate eorum ut intelligatur in hoc id quod potest percipere intelligentia eorum... Et haec quidem quaestio est propria sapientibus, quod dedicavit Deus veritati. Unde non debent poni in scripturis, nisi in libris positus in via demonstrativa... Sermo autem de his rebus cum vulgo est, sicut qui dat potum venenorum multis corporibus animalium, quibus sunt venena. Nam venena sunt res appropriatae; quia aliquod erit venenum proprium alicui animali, quod erit nutrimentum in alio animali. Et sic est dispositio in opinionibus cum hominibus, scilicet quod aliquando erit opinio, quae erit venenum in aliquibus hominibus, et nutrimentum in aliis. Et qui ponit quod opiniones omnes sint convenientes omnibus hominibus est, sicut qui ponit omnia esse nutrimentum omnibus hominibus. Et qui prohibet speculationem ab eo cui debet tribui est, sicut qui ponit cibos om-

Creemos que no se ha señalado con anterioridad que en el importante pasaje mencionado de *De l'infinito* es precisamente este otro pasaje de la *Destructio destructionis* lo que Bruno tiene presente¹¹. El Nolano lo reproduce fielmente a la vez que hace suyas sus tesis sobre la jerarquía entre los conocimientos y los hombres y sobre la inconveniencia de la confusión y adapta todo ello a su discurso teológico-cosmológico sobre el infinito y a las condiciones contemporáneas de la religión cristiana. La analogía del veneno, unida al motivo también averroísta de los efectos negativos de la costumbre, de la *consuetudo credendi*, que el Comentador había presentado en su *Comentario a la Física*¹², aparece también en Bruno en diversos lugares: de nuevo en *La cena de le ceneri*¹³, en el *Camoeracensis Acrotismus*,

nes venena omnibus hominibus. Et non est sic, sed est in eis aliquod, quod est venenum aliquibus hominibus, et nutrimentum aliis. Et qui dat venenum ei cui est conveniens, debet inculpari licet fuerit aliis nutrimentum, et qui prohibet venenum ab eo cui est nutrimentum, ita quod moritur, debet etiam ei inculpari. Et secundum hoc res debet intelligi hic, et ideo, cum errant pravi et stulti, et dant venenum ei cui debet venenum tribui, ita quod sit nutrimentum, debet Medicus conari in arte sua ad medendum ei. Quare licitum est nobis loqui de hac quaestione in huiusmodi libro. Et nisi esset hoc, non teneremus quod liceret nobis. Sed est rebellio expressa, aut ex rebus maximi fletus in terris, et poena exprimentum est scita in lege»; la traducción castellana es nuestra. Véase la reciente traducción italiana, a partir del original árabe, de M. Campanini: Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, UTET, Turín 1997, pp. 348s.

11. Rita Sturlese ha puesto en relación el presente pasaje de la *Destructio destructionis* con Bruno, pero no con el pasaje de *Del infinito*, sino con el del diálogo cuarto de *La cena de le ceneri*, con el que – nos parece – la relación es algo más laxa. Véase R. Sturlese, «*Averroè quantumque arabo e ignorante di lingua greca...*». *Note sull'averroismo di Giordano Bruno*, cit., pp. 267s.

12. Véase *In libros Physicorum Aristotelis*, I, com. 60: «Consuetudo enim sicut dixit Aristoteles in 2. metaphysicae [cfr. *Met.*, II, 3, 995a 3-6] est maxima causa impediens a pluribus rebus manifestis per se. Quemadmodum enim, cum homo fuerit assecutus ad aliquas actiones, licet noceant illi, erunt faciles illi, et credit quod sint utiles, similiter, cum fuerit assuetus credere sermones falsos a pueritia, erit illa consuetudo causa ad negandum verum manifestum: sicut quidam cum usitati sunt comedere venenum in tantum, quod erat eis cibus» (*op. cit.*, p. 36D).

13. *Cena*, BOeUC II 69-71: «Non sai quanta forza abbia la consuetudine di credere, et esser nodrito da fanciullezza in certe persuasioni, ad impedirne da l'intelligenza de cose manifestissime? non altrimenti ch'accader suole a quei che sono avezziati a mangiar veleno, la complession de quali al fine non solamente non ne sente oltraggio, ma ancora se l'ha convertito in nutrimento naturale: di sorte che l'antidoto istesso gli è divenuto mortifero».

con referencia expresa al «Commentator Averroes»¹⁴, y en el último de los diálogos italianos, *De gli eroici furori*, donde leemos:

E questa consuetudine è uno de grandissimi e fortissimi inconvenienti che trovar si possano: perché (come exemplificò Alcazele ed Averroè) similmente accade a essi, che come a color che da puerizia e gioventù sono consueti a mangiar veneno, quai son dovenuti a tale, che se gli è convertito in suave e proprio nutrimento, e per il contrario abominano le cose veramente buone e dolci secondo la comun natura¹⁵.

Solamente diré que, en este último pasaje, la analogía averroísta, sirve a Bruno para referirse a una costumbre o alimento que no es propiamente veneno, sino «*dignissima*, perché è fondata sopra la consuetudine de mirar la vera luce (la qual consuetudine non può venir in uso alla moltitudine, come è detto)... è eroica»¹⁶. Dicho de otra manera: se trata de ese alimento intelectual del sabio o filósofo que para el vulgo es veneno, en una muestra más de la presencia en Bruno de la 'antropología averroísta'.

Estos pasajes confirman, si fuera necesario, la necesidad de considerar el pasaje anterior de *De l'infinito* como un texto averroísta. Pero un análisis más detenido del mismo revela otros puntos de interés que van en la misma dirección. En efecto, el pasaje en cuestión viene justo a continuación de «un paio di sillogismi [i quali] se non son semplici, sono dimostrativi sillogismi», esto es, después de dos silogismos apodícticos o científicos (en sentido averroísta) en los que se ha concluido la identidad en Dios de potencia y producción, así como la necesaria correspondencia de causa y efecto en cuanto a la finitud e infinitud¹⁷. Y es precisamente en contraste con el nivel científico o filosófico del discurso demostrativo sobre la divinidad y sobre la necesidad de su producción de un universo infi-

14. *Camoer. acrot.*, BOL I,1 58s.: «Credendi consuetudinem... potissimam esse caussam, qua ratio humana a perceptione eorum quae sunt per se manifesta impediatur, in fine secundi de sapientia [cfr. *Metafisica*, II, 3, 995a 3-6] declaravit Aristoteles: ubi quantam vim haec habeat, leges (inquit) declarant, in quibus plus fabulosa atque puerilia possunt propter consuetudinem, quam ea quae sensibus expressius cognoscuntur. Sicut enim (adjicit illius Commentator Averroes [cfr. *supra*, nota 12]) qui veneno vesci consueverunt, ea perhibentur facultate praediti, ut tum ipso tamquam proprio cibo reficiantur, tum consequenter quod caeteris est vitale, atque medicina, idipsum sibi exitiale experiantur».

15. *Furori*, BDI 1157s.

16. *Furori*, 1158; cursiva nuestra.

17. *Infinito*, BOeuC IV 91.

nito que Bruno reconoce, coherentemente en el marco del averroísmo, la *prudencia* por la que teólogos dignos no aceptan la difusión del mismo entre el vulgo, no porque lo estimen falso, sino porque el vulgo, incapaz de asumirlo en sus justos términos, lo deforma en un sentido que resulta perjudicial para las buenas costumbres y la cohesión social. En palabras de Bruno:

Tutta volta lodo che alcuni degni teologi non le admettano: per che providamente considerando, sanno che gli rozzi popoli et ignoranti, con questa necessità vegnono a non posser concipere come possa star la elezzione e dignità e meriti di giustizia; onde confidati o desperati sotto certo fato, sono necessariamente sceleratissimi. Come talvolta certi corrottori di leggi, fede e religione, volendo parer savii, hanno infettato tanti popoli facendoli dovenir più barbari e scelerati che non eran prima, dispreggiatori del ben fare et assicuratissimi ad ogni vizio e ribaldaria, per le conclusioni che tirano da simili premisse. Però non tanto il contrario dire [al filosofico veradadero] appresso gli sapienti è scandaloso, e detrae alla grandezza et eccellenza divina, quanto quel che è vero, è pernicioso alla civile conversazione, e contrario al fine delle leggi, non per esser vero, ma per esser male inteso, tanto per quei che malignamente il trattano, quanto per quei che non son capaci de intenderlo senza iattura di costumi¹⁸.

Este pasaje sólo es inteligible desde Averroes y su doctrina de las tres clases de hombres y sus conocimientos-alimentos respectivos con la imposibilidad de mezclarlos. Es más, este pasaje presupone la concepción averroísta de los teólogos como pastores del vulgo en la finalidad político-civil, los cuales, al mismo tiempo y en la medida en que son prudentes y «non men dotti che religiosi teologi giamai han pregiudicato alla libertà de filosofi»¹⁹. Presupone también la denuncia averroísta de la culpabilidad de los teólogos en la proliferación de divisiones y sediciones religiosas, con sus secuelas civiles y políticas, pero en este punto Bruno introduce en su texto una novedad muy importante: como hemos adelantado, adapta el discurso de Averroes a las condiciones religiosas de la Europa contemporánea. En efecto, Bruno denuncia y condena el error de los teólogos de la Reforma (Lutero y Calvino, aquí presentados como «corruptores de leyes, fe y religión, queriendo parecer sabios»), al traducir y presentar deformadas al vulgo las tesis filosóficas sobre la

18. *Infinito*, BoeuC, IV 91-93.

19. *Infinito*, BoeuC, IV 95, cit. *supra*. Para un análisis de este pasaje, sin referencia no obstante al componente averroísta, véase G. Sacerdoti, *Tre re, Eroe di Giudea e un bambino*, «Intersezioni» XIV (1994), pp. 171-209 (191ss.).

necesidad de la acción divina, de donde resulta que «han infectado muchos pueblos» (cfr. el alimento del sabio, venenoso para el vulgo, de que habla Averroes) con la moral y socialmente nefasta doctrina de la predestinación y de la justicia de la fe, nefasta porque no puede producir en el vulgo otro resultado – como ya denunciaba Erasmo en su *De libero arbitrio* de 1524 – que la desesperación o la confianza «ante un destino seguro» y por tanto la conducta malvada e incorregible.

II

A la luz de todo esto no nos puede extrañar que Bruno polemice con la crítica humanista de Ficino, que rechazaba el pensamiento de Averroes por el sencillo expediente de que su interpretación de Aristóteles no era atendible al estar basada, dado su desconocimiento de la lengua griega, en traducciones bárbaras que pervertían el pensamiento del Estagirita²⁰. Citando – según su costumbre – de modo tácito el texto de Ficino, como ha reconocido Rita Sturlese, Bruno afirma que «aunque *árabe e ignorante de lengua griega*, [Averroes] entendió sin embargo en la doctrina peripatética más que cualquier griego que hayamos leído y aún habría entendido más si no hubiese sido tan adicto a su numen Aristóteles»²¹. La polémica aquí entablada por Bruno es de mucho más calado de lo que podría parecer a primera vista, pues contrapone la auténtica filosofía (representada en este caso por Averroes, independientemente de sus errores), como elaboración conceptual y disciplina especulativa, intelectual, independientemente del soporte lingüístico en que se expresa, a la reducción humanista del pensamiento filosófico a lenguaje, una reducción que, de hecho, representa la negación de la

20. Véase M. Ficini, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, texte critique établi et traduit par R. Marcel, vol. III, Les Belles Lettres, Paris 1970, l. XV, cap. 1, p. 8: «Averrois, hispanus patria, lingua arabs, Aristotelis doctrinae deditus, graecae linguae ignarus, aristotelicos libros in linguam barbaram e graeca perversos potiusquam conversos legisse traditur, ut non mirum sit, si in quibusdam rebus reconditis brevissimi scriptoris mens eum latuerit».

21. *Causa*, BOueC III 249: «... Averroee, il qual quantumque arabo e ignorante di lingua greca, nella dottrina peripatetica però intese più che qualsivoglia greco che abbiamo letto: et arebbe più inteso, se non fusse stato cossi additto al suo nume Aristotele». Véase R. Sturlese, «Averroee quantumque arabo e ignorante di lingua greca...». *Note sull'averroismo di Giordano Bruno*, cit., pp. 251s.

filosofía, una auténtica subversión de valores que sustituye la verdadera filosofía por una filosofía *vulgar*, una *no filosofía*, cuyos protagonistas son sujetos vulgares, incapaces de elevación especulativa auténtica, y que además se presenta como accesible a la generalidad de los hombres. Se trata, en suma, de la entronización del *pedantismo* que marca la época contemporánea como una edad tenebrosa en la que los valores y el lenguaje mismo están subvertidos²².

Al tomar partido por Averroes frente a Ficino, Bruno manifiesta su oposición radical al pedantismo y muestra de nuevo su adhesión a la antropología averroísta de la desigualdad entre los hombres y a su aristocraticismo intelectualista que pone en la cúspide de la jerarquía humana a los 'contemplativos', esto es, «a sabios, a espíritus nobles y a quienes son verdaderamente hombres»²³, concibiendo la filosofía como una empresa intelectual y especulativa en la que el hombre alcanza precisamente la perfección y que por ello no admite banalizaciones o vulgarizaciones so pena de su autodestrucción²⁴. En suma, Bruno reafirma su adopción del principio averroísta de no mezclar y confundir niveles humanos y de discurso.

Por todo ello nos parece que esta reivindicación de Averroes puede ser puesta en relación con la denuncia del pedantismo y de sus efectos corruptores llevada a cabo en *De gli eroici furori* en los siguientes términos:

Bisogna che siano artigiani, meccanici, agricoltori, servitori, pedoni, ignobili, vili, poveri, pedanti ed altri simili; perché altrimenti non potrebbero essere filosofi, contemplativi, coltori degli animi, padroni, capitani, nobili, illustri, ricchi, sapienti ed altri che siano eroici simili a gli dei. Però a

22. Sobre la crítica bruniana del *pedantismo* véase M. Ciliberto, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Editori Riuniti, Roma 1986, cap. I; N. Ordine, *La cabala dell'asino. Asinità e conoscenza in Giordano Bruno*, Liguori, Nápoles 1987.

23. *Cena*, BOeuC II 193; cit. *supra*.

24. Sobre esta dimensión de la filosofía, asociada en el aristotelismo y en el averroísmo a la 'felicidad mental' y a la *copulatio* con el intelecto agente y con la divinidad a través de la contemplación científica, véase M. Corti, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Einaudi, Turín 1983; L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Pier Luigi Lubrina Editore, Bergamo 1990, pp. 148-195; A. de Libera, *Albert le Grand et la Philosophie*, Vrin, París 1990; el mismo, *Penser au Moyen Age*, Seuil, París 1991. Permitáse-nos también remitir a nuestro estudio, *Averroes en Europa*, en prensa en *Averroes y los averroísmos. Actas del III Congreso de Filosofía Medieval* (Zaragoza, 17-18 de diciembre de 1998).

che doviamo forzarci di corrompere il stato della natura il quale ha distinto l'universo in cose maggiori e minori, superiori ed inferiori... ancora dentro di noi, nella nostra sustanza medesima, sin a quella parte di sustanza che s'afferma immateriale...? Non vedete oltre in quanta iattura siano venute le scienze per questa caggione, che gli pedanti hanno voluto essere filosofi, trattar cose naturali, intromettersi a determinar di cose divine? *Chi non vede quanto male è accaduto ed accade per averno simili fatte ad alti amori le menti deste?*²⁵.

Pero Bruno, averroísticamente, proclama que no puede ser que «tutti aspireno al splendor santo [a la unión con la divinidad en la contemplación], ed abbiano altre imprese vili e vane»²⁶ y concluye: «Cossí il *sursum corda* non è intonato a tutti, ma a quelli ch'hanno le ali»²⁷. Las alas de que se habla son, obviamente, las alas platónicas del intelecto y la voluntad, con las que el filósofo o contemplativo a impulsos del amor o furor divino se esfuerza por conocer y unirse al principio último de la realidad²⁸. Es muy significativo que Bruno use la expresión *sursum corda* (*arriba los corazones*), una fórmula con la que la tradición cristiana expresaba la *universal* elevación de los fieles hacia la divinidad, pues ello indica que el discurso posee una valencia y dimensión religiosas²⁹. De momento, no obstante, constataremos que Bruno ha fundido con la figura del filósofo averroísta la otra del furioso enamorado de la divinidad, presente en la tradición del amor platónico y propuesta a la cultura del Renacimiento por Ficino en su *De Amore o Comentario al 'Banquete' de Platón*.

Esta figura del sabio o contemplativo averroísta había sido presentada en *De gli eroici furori* con la veste del *furor divino* platónico,

25. *Furori*, BDI 1113s.; cursiva nuestra.

26. *Furori*, BDI. 1115s.

27. *Furori*, BDI 1116.

28. *Furori*, BDI 1003s.: «il furioso eroico, inalzandosi per la conceputa specie della divina beltà e bontade, con l'ali de l'intelletto e voluntade intellettiva s'inalza alla divinitade, lasciando la forma de soggetto piú basso. E però disse: Da soggetto piú vil dovegno un Dio, Mi cangio in Dio da cosa inferiore».

29. Mostraremos más adelante nuevas pruebas de la dimensión religiosa de este pasaje. Por lo que al *sursum corda* se refiere véase Jeremías, *Lamentaciones*, 3, 41: «Levemus corda nostra cum manibus ad Dominum in caelos». La fórmula *sursum corda* se pronunciaba antes de la Consagración eucarística. Véase Calvino, *Institución de la religión cristiana*, traducción de Cipriano de Valera, IV, 17, 36: «... la disposición de la Iglesia antigua, de que el diácono exhortase en voz alta y clara al pueblo antes de la consagración, a que cada uno levantase a lo alto su corazón» (FE Li Re, Rijswijk 1986, p. 1110). La tesis bruniana es clara: en sentido estricto, la elevación activa a la divinidad es propia del filósofo.

concretamente en aquella especie que constituye el furor divino activo y heroico en el que el sujeto humano es el protagonista del proceso de búsqueda de la divinidad a través del conocimiento:

Altri, per essere avezzi o abili alla contemplazione, e per aver innato un spirito lucido ed intellettuale, da uno interno stimolo e fervor naturale, suscitato dall'amor della divinitate... acuiscono gli sensi; e nel solfro della cogitativa facultade accendono il lume razionale con cui veggono più che ordinariamente... Son essi più degni, più potenti ed efficaci, e son divini... [In essi] si considera e vede l'eccellenza della propria umanitate³⁰.

Notemos la insistencia bruniana, en correspondencia con la atribución de la 'verdadera humanidad' al filósofo contemplativo, en que él también es la expresión visible de la dignidad humana, de esa *dignitas hominis* tan cantada por el humanismo y platonismo renacentistas³¹. Más adelante, en el mismo pasaje de *De gli eroici furori* en que se fustigaba la «indigna ceguera» que sigue a la *consuetudo credendi* del vulgo o al «estudio de filosofías vulgares» y que es el alimento venenoso de la multitud, Bruno opone la

dignissima [cecità che] è fondata sopra la consuetudine de mirar la vera luce (*la qual consuetudine non può venir in uso alla moltitudine*, come è detto). Questa cecità è eroica, ed è tale, per quale *degnamente contentare* si possa il presente furioso cieco, il qual tanto manca che si cure di quella, che *viene veramente a spreggiare ogni altro vedere*, e da la comunità non vorrebbe impestrar altro che libero passaggio e progresso di contemplazione³².

No es extraño que a estos contemplativos, a los filósofos en sentido auténtico, haya llamado previamente – justo a continuación del pasaje que atribuía el *sursum corda* exclusivamente a ellos como dotados de alas – a la vigilancia frente a la pedantería, al desprecio de cualquier empresa distinta de la contemplación que se eleva hasta la divinidad:

Veggiamo bene che mai la pedantaria è stata più in exaltatione per governare il mondo, che a' tempi nostri... Però a questo tempo massime denno esser isvegliati gli ben nati spiriti, armati dalla verità ed illustrati dalla di-

30. *Furori*, BDI 986s.

31. Véase M. A. Granada, *Giordano Bruno et la 'dignitas hominis': présence et modification d'un motif du platonisme de la Renaissance*, «Nouvelles de la République des Lettres» XII (1993), pp. 35-89.

32. *Furori*, BDI 1158; cursiva nuestra.

vina intelligenza, di prender l'armi contra la fosca ignoranza, *montando su l'alta rocca ed eminente torre della contemplazione*. A costoro conviene d'aver ogni altra impresa per vile e vana³³.

En conclusión: a este sabio averroísta, que se ha revestido de la veste del *furioso* platónico, le es atribuída, de acuerdo con su carácter de *hombre verdadero*, la auténtica *dignidad humana*, la plena felicidad o *contento* que emana de la contemplación de la verdad, la *beatitud* en suma a tenor de *De l'infinito*: «Questa è quella filosofia che apre gli sensi, contenta il spirto, magnifica l'intelletto, e riduce l'uomo alla vera beatitudine, che può avere come uomo»³⁴. Ahora bien, la beatitud era palabra fuerte; designaba la felicidad máxima accesible al hombre como consecuencia de la obtención del fin último o supremo, la unión con la divinidad, un fin que en la religión cristiana es postulado como alcanzable únicamente en el paraíso ultramundano y gracias a la mediación de Cristo, pues Dios la concede graciosamente a *todos* aquellos que creen por fe que Jesús es el Cristo redentor del género humano, más allá de e independiente de la sabiduría mundana o filosófica. Pues bien, en la obra que representa la culminación de su pensamiento, el *De immenso et innumerabilibus* publicado en Frankfurt en 1591, Bruno propone en la obertura misma un programa de unión con la divinidad a través de la contemplación filosófica que es presentado en contraposición explícita a la salvación cristiana y como la empresa digna y propia del hombre perfecto:

Tratamos de alcanzar una contemplación no ligera y vana, sino gravísima y *dignísima del hombre perfecto*, cuando buscamos el esplendor, la fusión y *comunión con la divinidad y naturaleza, no en un individuo egipcio, sirio, griego o romano; no en una comida, bebida y alguna materia más innoble*, junto con la masa de los aturdidos y fingimos y soñamos que lo hemos encontrado, *sino en la augusta morada del omnipotente, en el inmenso espacio etéreo, en la infinita potencia de la naturaleza* que a la vez se hace todas las cosas y hace todas las cosas, donde contemplamos tantos astros, quiero decir mundos y grandes animales, dioses que – innumerables e infinitos – celebran armoniosamente con su canto y su danza, dentro por doquier de sus propios límites y

33. *Furori*, BDI 1116; cursiva nuestra.

34. *Infinito*, BOeuC IV 41. Sobre la polémica anticristiana desarrollada en la epístola preliminar a esta obra mediante la exposición de un evangelio filosófico anticristiano, aspecto ya visto por el contemporáneo *postillatore napoletano*, véase nuestra anotación a la traducción española: *Del infinito: el universo y los mundos*, Alianza Editorial, Madrid 1993, pp. 87 ss. y el cap. III de nuestra introducción.

órdenes, al único altísimo. Así, a partir del efecto eterno, inmenso e innumerable de las cosas visibles, se contempla e entiende esa majestad y bondad sempiterna e inmensa que, de acuerdo con su dignidad, es glorificada por la presencia, canto armónico y pregón de su gloria que efectúan, en asamblea manifiesta a nuestros ojos, los innumerables dioses, quiero decir mundos... ¡Ea, pues: proyectemos nuestros ojos a la imagen omniforme de Dios omniforme, admiremos su vivo y grande simulacro! Desde ahí el faro del sentido de la vista, como en la proa del alma, abre la marcha; la razón sostiene el timón en la popa; la luz de la inteligencia se eleva a la atalaya, de forma que a la luz de todo el horizonte la memoria repita lo pasado, medite lo presente y prevea el futuro. *Entonces llamará Trismegisto gran maravilla al hombre*, que se transforma en dios como si él mismo fuera dios, que se esfuerza por hacerse todas las cosas igual que dios es todas las cosas, tiende a un objeto sin fin (que ha de ser, no obstante, delimitado por doquier), igual que infinito es dios, inmenso, todo en todas partes³⁵.

El pasaje es lo suficientemente explícito como para no necesitar de muchos comentarios. Averroísticamente, el filósofo o contemplativo viene designado como el *hombre perfecto*, el hombre que alcanza la perfección y expresa su dignidad a través de la contemplación o especulación filosófica que lleva al acto su parte más noble y esencial y le permite unirse a la divinidad. Es, por tanto, el motivo, también averroísta, de la *copulatio* con la divinidad o causa primera a través de la ciencia, del conocimiento científico de la realidad, lo

35. *De immenso*, BOL I, 205s.: «Non levem igitur ac fulem, atqui gravissimam perfectoque homine dignissimam contemplationis partem persequimur, ubi divinitatis, naturaeque splendorem, fusionem, et communicationem non in Aegypto, Syro, Graeco, vel Romano individuo, non in cibo, potu, et ignobiliore quadam materia cum attonitorum seculo perquirimus, et inventum confingimus et somniamus: sed in augusta omnipotentis regia, in immenso aetheris spacio, in infinita naturae geminae omnia fientis et omnia facientis potentia; unde tot astrorum, mundorum inquam magnorumque animantium, et numinum uni altissimo concinentium atque saltantium absque numero atque fine, juxta proprios ubique fines atque ordines, contemplamur. Sic ex visibilium aeterno, immenso et innumerabili effectui, sempiterna, immensa illa majestas atque bonitas intellecta conspicitur, proque sua dignitate innumerabilium deorum, mundorum dico adsistentia, concinentia, et gloriae ipsius enarratione, immo ad oculos expressa concione glorificatur... Eja igitur ad omniformis dei omniformem imaginem conjectemus oculos, vivum et magnum illius admiremur simulacrum: hinc ubi, velut in animae prora, pharus sensus visus antecedit, ratio de puppi clavum tenet, in speculam lumen intelligentiae tollitur, ut de toto horizonte praeterita, memoria, repetat, praesentia meditetur, et futura praevideat. Hinc miraculum magnum a Trismegisto appellabitur homo, qui in deum transeat quasi ipse sit deus, qui conatur omnia fieri, sicut deus est omnia; ad objectum sine fine (ubique tamen finiendo) contendit, sicut infinitus est deus, immensus, ubique totus»; cursiva y traducción nuestras.

que aquí se pregona³⁶. Pero conviene observar también dos puntos decisivos: el primero es la polémica con la representación cristiana de la unión con la divinidad mediante la mediación sobrenatural de Cristo, unión de la que el hombre es gratificado o beneficiado pasivamente, sin mérito propio o en virtud del mérito infinito de Cristo-Dios que le es imputado a cambio de la fe; tal representación viene calificada de ilusoria y fantástica, mero *sueño de aturridos (attoniti)*. No se trata únicamente de que Bruno reivindique para la filosofía, como actividad propia del hombre verdadero, una capacidad activa de unión con la divinidad, paralela e independiente de la salvación y unión distribuida universalmente por la religión de Cristo a todos los hombres en virtud de la fe, el modo de vida propio del vulgo. Tal reivindicación tiene sentido, después de que el cristianismo ha pretendido que la redención por Cristo era necesaria para *todos los hombres* y que la filosofía era camino de perdición. Pero Bruno parece ir más allá y no sólo reivindica la filosofía como vía del sabio a la beatitud y unión con Dios, paralela e independiente a la vía de la multitud, en el bien entendido averroísta de que, cuando la religión se pregona vía universal, habla al vulgo y no excluye la posibilidad e incluso la obligación filosófica de buscar a Dios activamente a través del conocimiento científico. Aunque esta dualidad de vías está también en Bruno, éste se embarca en una crítica del cristianismo como ilusión, incluso como mentira histórica que ha sofocado a la filosofía, a partir de una valoración de Cristo como impostor e incluso agente demoníaco que ha seducido y cazado a los hombres, estableciéndose como profeta del periodo de tinieblas que ha ahogado la filosofía y por tanto la dignidad del hombre y al filósofo, esto es, la vida según el intelecto y la contemplación³⁷. Bruno se embarca, por tanto, como pone especialmente de manifiesto el

36. Véase M. A. Granada, *Giordano Bruno et la 'dignitas hominis'...*, cit.; A. Ingegno, *Spunti per una storia dell'uomo perfetto*, en M. Bucciantini, M. Torrini (eds.), *La diffusione del copernicanesimo in Italia 1543-1610*, Olschki, Florencia 1997, pp. 203-219. Ingegno conecta a Bruno con la tradición médica, sin hacer referencia al factor averroísta. Sobre el motivo de la *copulatio* en la tradición averroísta y en general peripatética remitimos a los estudios señalados en la nota 24.

37. Cfr. *Spaccio*, BDI 795: «E benché per lor mezzo [de los seguidores de Cristo] è tanto instercorata ed insporcata la dignità del geno umano, che in loco di scienze è imbibito de ignoranze più che bestiali». Sobre la dimensión demoníaca de Cristo véase *ibid.*, p. 806, sobre Orión-Cristo: «mai dunque potrà un forfante essere capace di onore per questo, che serve per scimia e beffa di ciechi mortali con il *ministero de genii nemici*»; y M. A. Granada, *Giordano Bruno e l'interpretazione della tradizione filosofica: l'aristotelismo e il cristianesimo di fronte all'«antiqua vera filosofia»*, en G.

Spaccio de la bestia trionfante, en una polémica con el cristianismo que está más en la línea del averroísmo de 'los tres impostores' que de la férrea separación de territorios y de la no interferencia del auténtico Averroes³⁸. Pero esta crítica filosófica del cristianismo – la más dura que éste haya tenido que sufrir antes de Nietzsche – no pretende sustituirlo por un credo filosófico como religión de la humanidad. Tal empresa ilustrada está lejos del ánimo y de la intención bruniana, por la sencilla razón de que él sigue siendo averroísta y por tanto cree que la mayoría de la humanidad es constitucionalmente y por siempre vulgo, incapaz de la filosofía y por ello necesitada de la religión como instrumento de moralización y de convivencia. La empresa de Bruno consistirá, en consecuencia, con independencia de lo que el destino determine en última instancia para el futuro³⁹ en la nueva época de la humanidad que se abre con la recuperación de la verdad gracias al desarrollo del copernicanismo que él lleva a cabo, en realizar, en alianza con un poder político ilustrado por la filosofía que asuma la religión (como ha hecho Isabel I en Inglaterra) como *instrumentum regni*, una reforma del cristianismo que garantice la libertad filosófica y, sin óbice de la ilusión de unión con la divinidad que vehicula, garantice la virtud social de la masa vulgar.

El segundo punto presente en el texto del *De immenso* se aparta ya decisivamente del averroísmo en la representación de la común *copulatio* con la divinidad. Y es que, para Bruno, la unión con la divinidad a través de la filosofía (en realidad la única posible absolutamente al hombre) no es nunca con la divinidad en sí misma y menos en una existencia ultramundana fuera del universo físico. Nuestra individualidad es efímera, no hay una realidad exterior al universo infinito y homogéneo, el cual agota e incluye todo lo que puede existir en tanto que efecto único e infinito de la potencia divina. La *copulatio* con la divinidad es siempre con la divinidad manifiesta en la naturaleza infinita que es su retrato e imagen necesaria

Canziani-Y. Ch. Zarka (eds.), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Franco Angeli, Milán 1993, pp. 59-82: 80s.

38. Sobre este aspecto libertino del averroísmo bruniano véase G. Spini, *Ricerca dei libertini*, cit., pp. 57-82; A. Ingegno, *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*, Bibliopolis, Nápoles 1985. Permitásenos también remitir a nuestro ensayo *Maquiavelo y Giordano Bruno...*, cit., pp. 357 ss.

39. Cfr. *Spaccio*, BDI 825: «... se non dispone altrimenti il fato». Véase también M. A. Granada, *Maquiavelo y Giordano Bruno...*, cit., pp. 365 ss.

(no con Apolo, sino con Diana)⁴⁰, una *copulatio* que no lleva a la trascendencia de las inteligencias separadas (que por otra parte no existen como tales, sino como inteligencias de los astros) y de la causa primera, sino a la unión en la contemplación de la divinidad visible en la naturaleza infinita, donde la divina «immensa majestas atque bonitas intellecta conspicitur»⁴¹.

Giordano Bruno, pues, asume la doctrina averroísta de la filosofía como perfección del hombre, de la felicidad o beatitud contemplativa, de la *copulatio* con la divinidad en esta vida terrena:

Cotal felicità d'affetto comincia da questa vita, ed in questo stato ha il suo modo d'essere. Onde può dire il core d'essere entro con il corpo, e fuori col sole, in quanto che l'anima con la gemina facultade mette in esecuzione doi uffici: l'uno de vivificare ed attuare il corpo animabile, l'altro de contemplare le cose superiori; perché cossí lei è in potenza receptiva da sopra, come è verso sotto al corpo in potenza attiva. Il corpo è come morto e cosa privativa a l'anima la quale è sua vita e perfezione; e l'anima è come morta e cosa privativa alla superiore illuminatrice intelligenza da cui l'intelletto [possibile] è reso in abito e formato in atto⁴².

La terminología averroísta del final de este pasaje muestra claramente que Bruno adopta la doctrina de Averroes sobre la *copulatio*, con la modificación que hemos señalado y con la integración de la doctrina platónica del ascenso al Uno. La conservación de la teoría averroísta de la unión del intelecto posible (que Bruno convierte en individual) con el intelecto agente (que Bruno identifica con el intelecto universal o divino, tal como habían efectuado Achillini y Pico) y a través de él con la divinidad, y su formulación en la veste platónica y plotiniana del retorno a la unidad, se ponen especialmente de manifiesto en *De gli eroici furori*, concretamente en los emblemas del ave fénix (diálogo I, 5; emblema 6: «Fata obstant») y de la luna (*ibidem*; emblema 8: «Talis mihi semper et astro»)⁴³.

40. *Furori*, BDI 1123-1126.

41. Véase *supra*, nota 35.

42. *Furori*, BDI 1137.

43. Ya lo había señalado F. Tocco en su estudio *Le fonti più recenti della filosofia del Bruno*, «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», s. V, 1 (1892), pp. 503-622: 528s., y más recientemente lo ha mostrado con mayor análisis R. Sturlese en su magnífico estudio «*Averroes quantum-que arabo et ignorante di lingua greca...*». *Note sull'averroismo di Giordano Bruno*, cit., pp. 256-259. No podemos efectuar un análisis aún más detenido. Remitimos para ello a nuestro comentario e introducción a la edición crítica de *De gli eroici furori*, en el

III

Para concluir quisiera presentar y analizar otra referencia, esta vez tácita, a Averroes que, según nuestros conocimientos, ha pasado inadvertida hasta el presente. Se trata, no obstante, del uso y de la referencia a una página de Averroes muy importante en un lugar decisivo de la obra bruniana y con implicaciones de gran trascendencia, incluso quizá en el plano biográfico. Nos hallamos en el *Spaccio de la bestia trionfante*, en esas páginas finales en las que Bruno, a partir de la constelación de 'Orión', amplía su polémica anticristiana a una crítica inmisericorde de la figura misma de Cristo, de su presunto carácter divino y de la comunión con la divinidad que ofrece a través de la Cena eucarística. Este último punto en particular es abordado en las constelaciones del 'Erídano' y de la 'Liebre'⁴⁴. En esta última, a partir del simbolismo asociado tradicionalmente a la liebre, Bruno menciona el «ciego Spavento de la muerte» alimentado por el cristianismo, espanto «che la stolta Fede ed orba Credulitate parturisce, nutrisce ed allieva»⁴⁵. La necia Fe o *stolta Fede* de que se habla es, sin duda alguna, la imaginación o fantasía seducida, al margen de toda consideración racional, por ese Cristo que se afirma ante los hombres como única posibilidad de vencer a la muerte eterna, al infierno, y como garantía de inmortalidad y beatitud⁴⁶. Esta disposición espiritual es contrapuesta a la Filosofía, ante la cual no tiene cabida dicho temor a la muerte. En efecto, dice Bruno, que

non già (se non con vane forze) s'accoste dove l'inespugnabil muro della filosofica contemplation vera circonda, dove la quiete de la vita sta fortificata e posta in alto, dove è aperta la verità, dove è chiara la necessitate de l'eternità d'ogni sustanza; dove *non si dee temer d'altro che d'esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia*, che consiste nella conformità de la natura superiore e non errante⁴⁷.

volumen VII de las *Oeuvres complètes* de Giordano Bruno, Les Belles Lettres, Paris 1999.

44. Véase *Spaccio*, BDI 808ss. Téngase presente además A. Ingegno, *Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Quattro Venti, Urbino 1987, pp. 24-38 y M. A. Granada, *De Erasmo a Bruno: caza, sacrificio y metamorfosis en la divinidad*, «La balsa de la Medusa», XXIII (1992), pp. 95-114.

45. *Spaccio*, BDI 809.

46. Cfr. *Juan*, 6, 48-58.

47. *Spaccio*, BDI 809; cursiva nuestra.

La declaración es fortísima. En ella el cristianismo aparece contrapuesto a la Filosofía, no tanto averroísticamente, en calidad de religión y contemplación que discurren separadas y sin conflicto, como en calidad respectivamente de falsedad e impostura y conocimiento verdadero. Por lo demás, el pasaje – que proclama de nuevo la dignidad y excelencia de la filosofía – es solidario del manifiesto filosófico, especie de evangelio anticristiano, formulado en la conclusión de la epístola proemial al *De l'infinito*. Son los mismos conceptos, incluso los mismos lexemas, que aparecían en *De gli eroici furori*, en esa página contra el pedantismo que ya hemos examinado. Es más: en la medida en que la teología reformada es para Bruno una variante del pedantismo⁴⁸, podemos verla también aludida en el falso *sursum corda* criticado en esta obra: «Veggiamo bene che mai la pedantaria è stata più in exaltazione per governare il mondo, che a' tempi nostri; la quale fa tanti camini de vere specie intelligibili ed oggetti de l'unica veritate infallibile, quanti possano essere individui pedanti»⁴⁹. Por lo que a la correspondencia léxica y conceptual respecta, notemos que a la «alta rocca ed eminente torre della contemplazione» corresponde «l'inespugnabil muro della filosofica contemplation vera»; a «armati dalla verità», «è aperta la verità»; a «illustrati dalla divina intelligenza», «la conformità de la natura su-

48. *Spaccio*, BDI 623: «... quella poltronesca setta di pedanti, che senza ben fare secondo la legge divina e naturale, si stimano e vogliono essere stimati religiosi grati a' dei, e dicono che il far bene è bene, il far male è male; ma non per ben che si faccia o mal che non si faccia, si viene ad essere degno e grato a' dei; ma per sperare e credere secondo il catechismo loro»; ivi, pp. 661s.: «tra diece mila di simil pedanti non si trova uno che non abbia un suo catechismo formato; se non pubblicato, al meno per publicare quello che non approva nessuna altra istituzione che la propria, trovando in tutte le altre che dannare, riprovare e dubitare; oltre che si trova la maggior parte di essi che son discordi in se medesimi, cassando oggi quello che scrissero l'altro giorno»; ivi, p. 659: el Juicio debe guardarse «di promettere amore, onore e premio di vita eterna ed immortalitate a quei che approvano gli pedanti e parabolani»; ivi, p. 744: sobre los habitantes de la casa del Ocio, «contemplatori de la vita e de la morte, veri postiglioni del paradiso, novi condottier di vita eterna novamente corretta e ristampata con molte utilissime addizioni, buoni nuncii di miglior pane, di miglior carne e vino». Cfr. asimismo la declaración en el proceso veneciano (2 de junio de 1592): «Io disprezzo li sopradetti heretici et dottrine loro, perché non meritano il nome di theologi ma de pedanti», en L. Firpo, *Processo*, pp. 177s. Acaso esta calificación de *pedantes* muestra también un deseo de conectar con el término *loquentes* con que el averroísmo latino designaba despectivamente a los teólogos.

49. *Furori*, BDI 1116, cit. parcialmente *supra*.

periore e non errante»⁵⁰. En consecuencia: es la contraposición de la Filosofía a una religión cristiana fundada en la falsedad lo que encontramos en ambos pasajes.

Pero ese único temor (racional) que debe albergar el filósofo, esto es, «d'esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia» del pasaje del *Spaccio*, ¿de dónde viene? De Averroes directamente; concretamente del *Proemio* al *Gran Comentario a la Física*, texto programático, archicitado en la época y conocido de Bruno, el cual ha encontrado en él la radical afirmación de la desigualdad humana manifiesta en la predicación equívoca del término 'hombre', a partir de la cual dice que los filósofos son los «verdaderamente hombres»⁵¹.

Poco después de este pasaje Averroes asume la declaración de Alejandro de Afrodisia de que el *sabio*, consciente de la inconmensurabilidad de su propia vida finita con la eternidad, no concederá ningún valor a la duración de su vida, no se esforzará (irracionalmente) por vivir y por ello será «fuerte», un *esprit fort* (adelantando el término libertino) por la lucidez o penetración intelectual y por el desprendimiento frente a la propia vida:

Cum noverit sapiens parvitatem vitae suae, et perpetuitatem sempiternam et motum continuum, et quod proportio suae vitae ad tempus sempiternum est sicut puncti ad lineam, vel sicut minimum finitorum ad infinitum, non procurabit propriam vitam, et tunc erit fortis ex necessitate⁵².

Averroes precisa más la idea: el *sabio* conoce que la muerte es una necesidad subsiguiente a la materia («Et similiter, cum noverit sapiens quod mors est ex necessitate materiae»)⁵³. A esta indiferencia ante la propia muerte, por la penetración intelectual de la eternidad, hace referencia Bruno en nuestro pasaje de la constelación de la 'Liebre' cuando dice que para la contemplación filosófica «è chiara la necessitate de l'eternità d'ogni sustanza». Es verdad que

50. Designación está ultima del intelecto agente. Véase *Cabala*, BOeuC VI 101-103. Cfr. además M. A. Granada, *Giordano Bruno et la 'dignitas hominis' ...*, cit., p. 86 con ulteriores referencias.

51. Averroes, *In libros Physicorum Aristotelis Prooemium*, cit., c. 1v; *Cena*, BOeuC II 193, cit. *supra*. Cfr. *De immenso*, BOL I, II 1, la alocución del gigante Tifón a los «homines veros».

52. Averroes, *Prooemium*, cit., c. 2A (antiqua translatio). Véase la apostilla al final del presente artículo.

53. *Ibid.*

en Bruno hay un deslizamiento muy importante: sustituye la referencia averroísta a la eternidad del mundo («perpetuitatem sempiternam et motum continuum»), frente a la cual *nuestra* vida es nada, por su propia doctrina (antiaristotélica y antiaverroísta) de la *unicidad* de la sustancia eterna que constituye nuestro verdadero ser, por debajo o más allá de nuestro ser individual y efímero de compuesto disoluble y llamado a una disolución necesaria en el tiempo, a la metamorfosis en el seno de la sustancia única⁵⁴. Pero no es esto lo que nos interesa propiamente, sino lo que viene a continuación en el texto de Averroes y la réplica en Bruno: una vez que el sabio conoce o la filosofía proclama que la muerte es un accidente necesario «y una vez tiene en propiedad la *perfección humana* y teme ser despojado de esa *perfección*, entonces no es de admirar que alguna vez prefiera la muerte a la vida»⁵⁵. Esto es lo que Bruno recoge y traduce al italiano: «no si dee temer d'altro che d'esser spogliato dall'umana

54. Cfr. *Causa*, BOeuc III 139-141 y 281: «profondamente considerando con gli filosofi naturali... troviamo che tutto lo che fa differenza e numero, è puro accidente, è pura figura, è pura complessione: ogni produzione di qualsivoglia sorte che la sia è una alterazione, rimanendo la sustanza sempre medesima, perché non è che una, uno ente divino, immortale. Questo lo ha possuto intendere Pitagora, che non teme la morte ma aspetta la mutazione». Véase asimismo *Infinito*, BOeuc IV 39, donde uno de los componentes de la contemplación filosófica es la comprensión de la «mutazion vicissitudinale del tutto... mentre per l'infinito campo, per la perpetua mutazione, tutta la sustanza persevera medesima et una. Dalla qual contemplazione (se vi sarremo attenti) avverrà che nullo strano accidente ne dismetta per doglia o timore, e nessuna fortuna per piacere o speranza ne estoglia: onde aremo la via vera alla vera moralità, saremo magnanimi». Notemos la reivindicación de la *magnanimitas* como virtud solidaria de la contemplación filosófica, uno de los caballos de batalla del aristotelismo radical de la edad Media (cfr. R. A. Gauthier, *Magnanimité. L'Idéale de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Vrin, París 1951). El *Prooemium* de Averroes también reivindica la magnanimidad del filósofo: «Similiter debent esse [philosophi] Magnanimi, et amantes veritatem in operationibus et dictionibus ipsorum, cum aliis consequentibus eis ex virtute humana» (2H). Por todo ello dirá Bruno – en la obertura del *De immenso* y en polémica con la ilusión ficiniana de una inmortalidad personal – que no se trata de perseguir el imposible «esse semper hoc quod est» (el «desiderium praesentis vitae»). Sencillamente, «se es siempre» (porque el ser es uno, infinito y eterno) bajo formas, contracciones o agregaciones siempre nuevas. De ahí que el sabio no tema la muerte, sino que espere la mutación: «*Anima sapiens non timet mortem*, immo interdum illam ultro appetit, illi ultro occurrit. Manet ergo substantiam omnem pro duratione aeternitas, pro loco immensitas, pro actu omniformitas» (BOL I, 205). Sobre esta polémica con Ficino véase M. A. Granada, *Giordano Bruno et la 'dignitas hominis'...*, cit., pp. 88s.

55. «Et proprie cum habet perfectionem humanam, et dubitaverit quod a perfectione spo-

perfezione e giustizia». Efectivamente, el sabio que por la filosofía llevada a la culminación en la unión con el intelecto agente y la divinidad ha alcanzado la perfección como hombre, sólo tiene un temor sano: ser despojado de esa perfección, caer de ella. La referencia añadida a la justicia se explica por la continuación del texto de Averroes, el cual añade: «Además conviene que los sabios sean justos y morigerados»⁵⁶.

¿Podemos proyectar hacia el futuro de la vida de Bruno esta disposición de ánimo que se traduce en el desprecio de la muerte, en su aceptación, de results de la *perfectio hominis* que Bruno está convencido de haber alcanzado? En efecto, el ciclo de los diálogos italianos y su culminación en los *Eroici furori* con la experiencia de unión con la divinidad en la contemplación de la naturaleza infinita traduce la experiencia intelectual *vivida* por el propio Bruno. El *De immenso et innumerabilibus*, como hemos visto, la repropone justo antes del regreso fatal a Italia en términos, apenas velados – como por lo demás ocurría también en los diálogos –, de una refutación filosófica del cristianismo por la especulación libre tras la opresión religiosa de siglos, dejando atrás la tesis averroísta de la total separación y armonía de fondo entre las dos esferas. Formulemos la pregunta de otro modo: ¿podemos proyectar esta conciencia filosófica de Bruno a su actitud en el proceso y a su negativa final a abjurar de sus ideas?

Es sabido que durante el proceso veneciano, que atendió a cuestiones de carácter religioso, disciplinar y moral, Bruno manifestó su disposición a abjurar, reconociendo sus errores en este campo. Sin embargo, en el proceso romano, a partir del momento en que el cardenal Bellarmino hizo su aparición como teólogo consultor (en 1597), se produjo un giro decisivo: la atención de los inquisidores se dirigió al núcleo filosófico del pensamiento bruniano y a su compatibilidad con el dogma católico. Así, a comienzos de 1599, Bellar-

lietur, tunc non est mirum, si aliquando eligit mortem prae vita», Averroes, Prooemium, cit., c. 2A-B; cursiva nuestra.

56. *Ibid.*, c. 2C: «Iterum oportet sapientes esse iustos, et temperantes». Para una continuación del uso de este pasaje de Averroes compárese la descripción averroísta de la justicia y moderación del sabio (cc. 2C-G: «erunt temperantes et mansueti, et manutenebunt leges divinas, et imitabuntur ordines naturales»; siempre según la traducción antigua) con la *verà moralità* del filósofo según *Infinito*, BOeuC IV 39: «dovenerremo veri contemplatori dell'istoria de la natura, la quale è scritta in noi medesimi, e regolati executori delle divine leggi che nel centro del nostro core son inscolpite».

mino seleccionó ocho proposiciones brunianas en las que se formulaban principios fundamentales de la nueva concepción filosófica del universo y de su relación con la divinidad con el propósito de que Bruno abjurara de ellas. No se han conservado esas proposiciones, pero de otros documentos contemporáneos del proceso podemos inferir que seguramente se trataba, entre otras cuestiones, del movimiento de la tierra, de la infinitud del universo y de los mundos como efecto necesario de la infinitud de la causa divina, de la interpretación de los ángeles como los astros o mundos del universo, de la concepción del alma universal y de la metamorfosis o metensomatosis⁵⁷.

El tribunal exigía de Bruno la retractación como filósofo, el reconocimiento de la superioridad de la teología sobre la filosofía, la aceptación de que la teología (no la teología filosófica, sino la dogmática establecida sobre el texto revelado y administrada por la jerarquía eclesiástica en función también de los intereses de poder de la institución) era la instancia depositaria y definidora de la verdad, incluso en cuestiones filosóficas. Exigía, en suma, de Bruno la renuncia a la filosofía al reclamarle la abjuración de su concepción copernicana del universo infinito y de su relación con la divinidad.

Por tanto, el tribunal inquisitorial exigía del filósofo la renuncia a su propio ser como tal, el «despojarse de la humana perfección» (*spogliarsi dall'umana perfezione*). Pero el razonable temor a ser privado de esa perfección es lo único que mueve al filósofo (como ha dicho Bruno con Averroes) a renunciar incluso a la vida y a preferir la muerte, cuando el *disimulo* prudencial como «escudo de la verdad» ya no es posible⁵⁸. La negativa a retractarse o a abjurar (Bruno «dixit quod non debet nec vult resipiscere, et non habet quid resipiscat, nec habet materiam resipiscendi, et nescit super quo debet resipisci»)⁵⁹ muestra la coherencia de Bruno con esta fe del filósofo, así como también la respuesta que – según el testigo presencial

57. Véase Firpo, *Processo*, cap. XI. Cfr. asimismo M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 268-276.

58. Cfr. *Spaccio*, BDI 707s. Ha insistido con acierto en este punto Michele Ciliberto. Véase su obra *Giordano Bruno*, cit., pp. 268s.

59. Firpo, *Processo*, doc. 64a. Notemos el «no *debe* arrepentirse». ¿Es acaso una protesta de la imposibilidad moral de la filosofía a negarse a sí misma y a su perfección? Recordemos que el pasaje averroísta del *Spaccio* dice que el filósofo «*debe* temer ser despojado de la humana perfección» y obliga por tanto a ser consecuente con la filosofía.

Kaspar Schopp – dio a la lectura de la condena: «Maiori forsan cum timore sententiam in me fertis quam ego accipiam»⁶⁰. Ciertamente, ¿qué temor podía albergar Bruno, si – conocedor de la eternidad de toda sustancia – afirmaba su condición de filósofo, en el sentido averroísta que él compartía, y la perfección que le era inherente? El temor estaba, por el contrario, del lado de la renuncia y del despojamiento de la perfección humana. Prefirió, pues, la muerte a la vida en *testimonio* (*martirio*) de la *fiducia philosophantis*⁶¹. Así pues, nos parece que podemos concluir que el averroísmo, en particular el *Proemio* al *Comentario a la Física*, articula y da pleno sentido a los pasajes analizados de *De l'infinito*, de *De gli eroici furori*, del *De immenso* y del *Spaccio* (pasajes de una importancia decisiva; auténticos manifiestos de la Filosofía). A través de la tácita asunción del texto averroísta Bruno expresaba su profesión filosófica con todas las implicaciones que ello tenía en la tradición del aristotelismo radical y en particular en el averroísmo. Una de las implicaciones de dicha profesión filosófica se daba en el terreno de la moralidad y del comportamiento, como una especie de imperativo categórico que obligaba, aun al precio de la muerte, a ser consecuente con la filosofía y con la perfección humana que a través de su ejercicio se ha alcanzado. La decisión bruniana de no abjurar de su filosofía (de la Filosofía) era plenamente coherente y consecuente con su averroísmo y podemos decir que estaba anunciada de antemano en el pasaje averroísta (o mejor, en la cita de Averroes) inserto en la constelación de la 'Liebre' del *Spaccio*. Más allá de los intentos finales y desesperados de argumentar y disputar, que han sido interpretados malévolamente como síntoma de una enajenación mental, Bruno – como había proclamado Averroes – fue «fortis ex necessitate» y «eligió la muerte a la vida» en el trance decisivo de conservar la vida a cambio de verse despojado de la perfección humana, esto es, de la filosofía. Eligió, por tanto, la muerte y murió (como dirá más tarde Vanini) como Filósofo. Su trayectoria fue, en este punto decisivo, perfectamente coherente⁶².

60. Firpo, *Processo*, p. 351.

61. Para este bellissimo término, expresivo de la contemplación filosófica o sabiduría teórica de Aristóteles en Alberto Magno, véase A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, cit., pp. 244-6 y 269.

62. Nuestro análisis y sobre todo la evidencia textual aportada confirma plenamente la verdad de la intuición con que Rita Sturlese concluía (en p. 275) el artículo que tantas veces hemos citado a lo largo de estas páginas: «Se anche in questa

Un último gesto, en todo caso, restaba, de acuerdo además con la crítica filosófica del cristianismo efectuada más allá del averroísmo estricto. Cuando el filósofo – según nos cuenta Schopp como ejemplo de «cómo los Romanos suelen tratar a los blasfemos e impíos»⁶³, en un uso a todas luces excesivo del sujeto – fue llevado a la pira en que debía ser quemado vivo, con la lengua inmovilizada para que no pudiera hablar ni gritar⁶⁴, «como se le presentara la imagen del Salvador crucificado..., despreciándola con una mirada torva, la rechazó»⁶⁵.

APOSTILLA

La presencia en Bruno de este importante pasaje del *Proemio* al *Comentario a la Física* la constatamos también en *De gli eroici furori*, en aquella página del diálogo segundo de la primera parte donde Bruno, por un momento, define al *sabio* ('savio', 'sapiente') frente al *furioso* que está arrebatado por una pasión, ciertamente heroica y divina, pero que por ello queda caracterizado como una etapa previa (aunque necesaria) para la sabiduría⁶⁶. Según Bruno, el sabio «non si dismette, né si gonfia di spirito, vien continente nell'inclinazioni e temperato nelle voluttadi»⁶⁷. Averroes había dicho a este respecto:

[los *sapientes* son] temperantes: cum sciverint indignitatem voluptatum, quia non sunt de dispositionibus necessariis in esse hominum, nedum de perfectionibus ipsorum, sed sunt consequentia ex necessitate materiae, de seipsis eiicient voluptates omnino, et erunt temperantes.

No obstante, hay un importante deslizamiento. En Averroes, el sa-

mia interpretazione dell'averroismo bruniano c'è un frammento di verità, allora forse non suonerà azzardato affermare che il rifiuto finale del Bruno di ritrattare le sue tesi filosofiche di fronte all'Inquisizione fu anche fedeltà all'insegnamento di Averroè, così come l'aveva recepito e rimeditato».

63. Firpo, *Processo*, p. 352.

64. *Ibid.*, p. 355.

65. *Ibid.*, p. 352: «cum Salvatoris crucifixi imago... ostenderetur, torvo eam vultu aspernatus reiecit».

66. *Furori*, BDI 976 y cfr. 978 para la caracterización del *furore eroico* como «vizio ch'è in un soggetto più divino o divinamente».

67. *Furori*, BDI 976

bio (el hombre que vive al nivel de la razón y del intelecto), conocedor de que los placeres son consecuencia de la materia, de que implican la corporeidad y son innecesarios para la perfección del hombre – consistente en la vida intelectual – y por tanto para su *dignitas*, rechazará totalmente los placeres (ámbito de indignidad). En Bruno, el sabio ha penetrado intelectualmente la *vicissitudine* universal y por tanto la fugacidad o transitoriedad de todos los estados, por lo cual

considerando il male ed il bene, stimando l'uno e l'altro come cosa variabile e consistente in moto, mutazione e vicissitudine (di sorte ch'il fine d'un contrario è principio de l'altro, e l'estremo de l'uno è cominciamento de l'altro), non si dismette, né si gonfia di spirito⁶⁸, vien continente nell'inclinazioni e temperato nelle voluptadi: stante ch'a lui il piacere non è piacere, per aver come presente il suo fine. Parimente la pena non gli è pena, perché con la forza della considerazione ha presente il termine di quella. *Cossì il sapiente ha tutte le cose mutabili come cose che non sono, ed afferma quelle non esser altro che vanità ed un niente; perché il tempo a l'eternità ha proporzione come il punto a la linea*⁶⁹.

Las últimas líneas evocan claramente el pasaje averroísta del *Proemio* que ya hemos citado, pero estimamos oportuno repetir:

Cum noverit sapiens parvitatem vitae suae, et perpetuitatem sempiternam et motum continuum, et quod proportio suae vitae ad tempus sempiternum est sicut puncti ad lineam, vel sicut minimum finitorum ad infinitum, non procurabit propriam vitam, et tunc erit fortis ex necessitate⁷⁰.

A la *fortitudo* que en Averroes sigue a este conocimiento del sabio («et tunc erit fortis ex necessitate») corresponde en el *sapiente* bruniano – ya hemos indicado que en él se anticipa el *esprit fort* libertino – una disposición similar: «si trova nella casa della temperanza, e là dove consiste la virtude e condizion d'un *animo forte*, che non vien piegato da l'Austro né da l'Aquilone»⁷¹.

68. Cfr. *Infinito*, BOeUC IV 39, cit. *supra*, nota 54.

69. *Furori*, BDI 976; cursiva nuestra.

70. Cfr. *supra*, nota 52.

71. *Furori*, BDI 978; cursiva nuestra.

DILWYN KNOX

FICINO, COPERNICUS AND BRUNO
ON THE MOTION OF THE EARTH*

SUMMARY

From his reading of ancient and Byzantine Platonic sources Ficino developed a 'Platonic' theory of gravity, levity and the natural circular motion of the elements. In the *Theologia platonica* he applied this theory to the element earth and mentioned that a philosopher called Egesias had proposed that the earth revolved around the axis of the cosmos. Bruno cites Egesias in *De l'infinito* and we can therefore assume that he derived his doctrine of elemental motion from Ficino. Furthermore Bruno knew that Copernicus had used the same Platonic doctrine in the *De revolutionibus* but without explaining it in terms of the World Soul, as Ficino had done. These and other clues suggest a new interpretation of George Abbot's puzzling comment that in his Oxford lectures Bruno drew on Ficino when speaking about Copernicus' hypothesis.



* This article is a revised version of a paper I gave at the Warburg Institute in December 1997. I should like to thank Giovanni Aquilecchia, Michael Allen, Richard Blum, Jill Kraye, John Monfasani and Valerie Rees for comments on early drafts of this article. I have used the following abbreviations: *AL* = *Aristoteles Latinus*, vol. I –, La Libreria dello Stato, Rome, Desclée de Brower, Bruges and Bruxelles, Brill, Leiden 1939 –; *CAG* = *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 23 vols., G. Reimer, Berlin 1882-1909; *CH* = *Corpus Hermeticum*, ed. A.D. Nock and A.J. Festugière, 4 vols., Les Belles Lettres, Paris 1945-54; *DG* = *Doxographi graeci*, ed. H. Diels, G. Reimer, Berlin 1879; *DK* = *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., 11th ed., ed. H. Diels and W. Kranz, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Zürich, Berlin 1964; *GCPP* = *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, I: *Olympiodorus*, II: *Damascius*, ed. and tr. L.G. Westerink, Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, dlr. 92, 93, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, Oxford and New York 1976-77; *Moerb.* = Moerbeke's Latin translation of Simplicius, *Commentaria in quatuor libros de coelo Aristotelis*, with Aristotle's text in Latin tr., Venetiis 1563; *PG* = *Patrologia cursus completus. Series graeca*, ed. J.-P. Migne, 162 vols., Migne, Paris 1857-1912; *SA* = *Die Schule des Aristoteles*, ed. and comm. F. Wehrli, 2nd ed., 10 vols. and 2 suppl., Schwabe, Basel and Stuttgart 1967-76; *Wildb.* = Philoponus, *Against Aristotle, on the Eternity of the World*, tr. C. Wildberg, Duckworth, London 1987. When quoting fifteenth- and sixteenth-century Latin texts, I have expanded abbreviations, changed 'u' to 'v', and to distinguish respectively vocalic and consonantal 'u', 'u' and 'i', omitted accents, and changed 'j' uniformly to 'i'. Otherwise I have retained the orthography and punctuation of the editions I have used.

One of the best known episodes of Bruno's eventful life, indeed one of the best known episodes of Renaissance philosophy, is Bruno's humiliation at Oxford. George Abbot, Dean of Winchester, Master of University College at Oxford and future Archbishop of Canterbury, recorded the event in a religious tract published in 1604, some twenty years later. I shall not rehearse the episode here. In the first volume of this journal Giovanni Aquilecchia has published a transcription of Abbot's account and in what follows I shall assume that the reader is familiar with it¹. Nor shall I engage with interpretations proposed by numerous distinguished scholars². I shall instead limit myself to presenting some additional evidence that I believe should be taken into account. In rasher moments I would venture that this evidence points to the most plausible interpretation to date of Abbot's account, particularly of his reference to Ficino and Copernicus. Even if my interpretation fails to satisfy on this score, it clarifies, I believe, a distinctive aspect of Renaissance cosmology and Bruno's adaptation of it.

I. FICINO ON THE MOTION OF THE EARTH

Scholars discussing Abbot's account have assumed that Ficino did not think that the earth circled the sun as a planet. The assumption is correct. It obscures, however, a possibly fruitful line of investigation, namely, that Ficino might have mentioned that the earth rotated around its axis at the centre of the cosmos. He must have been aware of this theory. Simplicius, Eusebius, Proclus, Cicero, (pseudo) Plutarch and other Greek authors had attributed it to Her-

1. G. Aquilecchia, *Giordano Bruno in Inghilterra (1583-1585). Documenti e testimonianze*, «Bruniana & Campanelliana», I (1995), pp. 21-42: 33-34.

2. R. Sturlese, *Le fonti del Sigillus sigillorum di Bruno, ossia: il confronto con Ficino a Oxford sull'anima umana*, «Nouvelles de la République des Lettres», XIII (1994), 2, pp. 89-167: 90-96, and Aquilecchia, *Giordano Bruno in Inghilterra*, pp. 34-36, identify the main interpretations. The following should now be added to the studies they mention: G. Aquilecchia, *Bruno at Oxford between Aristotle and Copernicus*, in *Giordano Bruno, 1583-1585: The English Experience*, eds. M. Ciliberto and N. Mann, Olschki, Florence 1997, pp. 117-124; H. Gatti, *Giordano Bruno and Renaissance Science*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1999, pp. 43-46.

aclides of Pontus³, the Pythagorean Ecphantus⁴, Hicetas⁵, and other ancient astronomers besides⁶. Seneca mentions the idea as one worthy of consideration⁷. Ptolemy reported and rejected the theory⁸. Subsequently many medieval Arabic and Latin authors discussed the possibility, if only to reject it likewise⁹. More importantly still for Ficino, Plato had proposed, or possibly proposed, the

3. Eusebius, *Praep. evang.*, xv 58 (PG XXI, col. 1400); ps.-Plutarch [i.e., Aëtius], *De placitis philosophorum*, III xiii 3 (= DG p. 378¹⁰⁻¹⁵; DK fr. 51.5); Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, iv 281e (at *Tim.* 40b-c), ed. E. Diehl, 3 vols., Teubner, Leipzig 1903-06, III, p. 138⁹ (tr. A.-J. Festugière, 5 vols., Vrin, Paris 1966-68, IV, p. 176; cf. n. 59 below); Simplicius, *In de caelo*, ii 7, 289b1; ii 13, 293b30; ii 14, 297a2 (CAG VII, pp. 444³³-445², 519⁹⁻¹¹, 541²⁷-542²; Moerb. pp. 156, 181, 190); id., *In Phys.*, ii 2, 193b23 (CAG IX, p. 292²⁰⁻²³). These sources are collected in SA VI, pp. 35-37, fr. 104-108, 110, but sometimes quoted in ways that obscure the sense; see H.B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, Clarendon Press, Oxford 1980, pp. 60, 63 n. 114, 64-65. The best discussion of the Greek sources cited in this note is *ibid.* 58-69, 82-83, 86. For two additional Greek sources, ps. Galen, *Hist. philos.* 84 and a scholia on Aristotle (Cod. Coisl. 166), see *ibid.* pp. 155-156. Medieval authors subsequently attributed this hypothesis to Heraclides (misspelling his name as 'Heraclitus Ponticus'); see e.g. Aquinas, *In de caelo*, lib. 2, lect. 11, lect. 21, in id., *Opera omnia*, vol. I-, S.C. Pro-paganda Fide, Rome 1882-, III, pp. 162, 205; and N. Oresme, *Le livre du ciel et du monde*, ed. A.D. Menut and A.J. Denomy, trans. A.D. Menut, University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin 1968, p. 520 (bk. ii, ch. 25).

4. Eusebius and ps.-Plutarch as in n. 3 above.

5. Cicero, *Acad. pr.*, II xxxix 123 (DK fr. 50.1). However, according to Diogenes Laertius, *Lives*, viii 85 Hicetas shared, or perhaps invented, the astronomical system usually associated with the Pythagorean Philolaus, namely, that the earth together with the sun, moon and the five planets circled a central fire. This fits ps.-Plutarch, *De plac. philos.*, III ix 2, who reported that Hicetas spoke of two earths, the earth and the 'counter-earth', this being a characteristic of Philolaus' system (DK fr. 50.2; DG p. 376). For Hicetas' system, see W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, tr. with revisions E.L. Minar, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1972, p. 337 n. 3, p. 341.

6. Aquinas, *In de caelo*, lib. 2, lect. 11, p. 162 incorrectly attributes this idea to Aristarchus, presumably because he misinterpreted Simplicius' confusing comment at *In de caelo*, ii 7, 289b1 (CAG VII, pp. 444³³-445²; Moerb. p. 156).

7. Seneca, *Quaest. naturales*, VII ii 3.

8. Ptolemy, *Almagest*, tr. and comm. G.T. Toomer, Duckworth, London 1984, pp. 44-45 (bk. i, ch. 7).

9. See P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vols., Herman, Paris 1913-59, IX, pp. 325-362; X, pp. 91-94, 160-161; M. Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, University of Wisconsin Press, Madison 1959, pp. 583-589; H. Hugonnard-Roche, *L'oeuvre astronomique de Thémón Juif, Maître parisien du XIV^e siècle*, Droz, Geneva 1973, pp. 87-90, 105-107; E. Grant, *Planets, Stars, and Orbs. The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 637-647. In addition to the sources mentioned in these

idea. Classical and medieval authors had repeatedly debated the meaning of «ἵλλομένην» (or «εἵλλομένην», «εἰλλομένην», etc.) at *Timaeus* 40b9-10. One common interpretation led to the conclusion that Plato believed the earth rotated around its axis at the centre of the cosmos¹⁰. Ficino probably consulted, among other sources, Simplicius' detailed discussion of this problematic passage, and did so in Moerbeke's Latin translation of Simplicius' *De caelo* commentary rather than the original Greek¹¹. Furthermore, the idea must have appealed to Ficino in that it conformed to Platonic notions of universal animation. The World Soul permeated the cosmos, superlunary and sublunary region alike, from its centre to the outermost extremity, and the motion of the World Soul was circular¹². We might, then, be tempted to think that the sublunary elements too should express this spiritual motion, albeit imperfectly.

Ficino did indeed pursue this line of reasoning on several occasions¹³. Circular motion, he argued in his *Timaeus* commentary, was

studies, see N. Oresme, *Questiones super de celo*, ed. and tr. C. Kren, Unpublished Ph.D. thesis, University of Wisconsin, Wisconsin 1965, pp. 667-695 (lib. 2, qu. 13).

10. E.g. Aristotle, *De caelo*, ii 13, 293b30-32; ii 14, 296a26-27 (for modern interpretations of these passages, see Gottschalk, *Heraclides*, p. 83 n. 74 with further references); Diogenes Laertius, *Lives*, iii 75; Cicero, *Acad. pr.*, II xxxix 123; Proclus, *In Timaeum*, iv 281c-282b (at *Tim.* 40b-c), ed. E. Diehl, III, pp. 136²⁹-139²⁰ (Festugière, IV, pp. 175-177; cf. n. 59 below), criticising Aristotle, *De caelo*, ii 13, 293b30-32, for interpreting ἵλλομένην at *Tim.* 40b9-10 as meaning that the earth moved; Simplicius, *In de caelo*, ii 13, 293b30, 295b10 (*CAG* VII, pp. 517⁴-519⁴, 532⁵⁻¹²; Moerb. pp. 181, 186); Aquinas, *In de caelo*, lib. 2, lect. 21, lect. 26, pp. 204-205, 218; Oresme, *Le livre du ciel*, p. 518 (bk. ii, ch. 25). According to Plutarch, *Quaest. Plat.*, viii 1-3 1006c-f, and Calcidius, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J.H. Waszink, *Plato latinus* IV, The Warburg Institute and Brill, London and Leiden 1962, p. 166 (*In Timaeum*, ii 122), Plato meant either that the earth was still at the centre of the cosmos or that it was a planet orbiting the cosmic centre. They omitted, in other words, the possibility that the earth revolved around its axis at the centre of the cosmos.

11. See n. 20 below.

12. E.g. Plato, *Timaeus* 34a, 36e; M. Ficino, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, Latin text with a French trans., ed. and tr. R. Marcel, 3 vols., Les Belles Lettres, Paris 1964-70 (cited hereafter as *Theol. plat.*), I, pp. 159-161 (bk. iv, ch. 1); id., *Three Books on Life*, ed. and trans. Carol V. Kaske and John R. Clark, Medieval and Renaissance Texts and Studies in conjunction with The Renaissance Society of America, Binghamton, N.Y. 1989, (cited hereafter as *De vita*), p. 258 (bk. iii, ch. 4): «Efficietur tandem coelestis [i.e. spiritus], si ad orbicularem animi corporisque motum ipse quoque orbes efficiat».

13. Cf. P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, rev. ed., Le Lettere,

the natural motion of fire, air and water when these three elements were at their natural place, that is, their respective spheres. These three elements also observed non-violent rectilinear motion when they sought to regain their natural place. Once reinstated, they resumed natural circular motion. Conversely, to imagine the impossible, if a piece of the heavens were to find itself in the sublunary region, it would move rectilinearly to regain its natural place in the heavens and once there would resume its natural circular motion. Only earth remained immobile in its natural place, that is, at the centre of the cosmos¹⁴.

This doctrine contradicted a fundamental axiom of Aristotle's cosmology with which the great majority of Greek, Arab, Jewish and Latin thinkers agreed¹⁵. From Aristotle's inconsistent remarks

Florence 1988, pp. 183-184, 197-198, 204, arguing that Ficino subscribed to Aristotle's theory of natural elemental motion.

14. M. Ficino, *In Timaeum*, [ch. 25], in Plato, [*Opera*], in Ficino's Latin translation, with his commentaries, summaries and other matter related to Plato and the Platonic corpus, 2 vols., Laurentius (Francisci) de Alopa, Florence 1484-85, II, sig. et8^{ra} (= id., *Opera omnia*, 2 vols., with continuous pagination, Basileae 1576 [cited hereafter as *Op.*], p. 1449): «[Chapter title] Circularis motus omnis spere semper mobili[s] proprius est. Item ignis maxime proprium est lumen. [Text] Sed neque nos turbent qui celum iccirco igneum esse diffidunt, quia celi quidem motus sit circularis, ignis vero sit rectus. Nam etiam celi portio quelibet si forte ponatur in medio, repente ascendet in rectum, breviori videlicet tramite patriam petitura: et tamen celi motus proprius est circuitus, et terra si separetur a centro, descendet: et tamen eius proprium est quiescere. Profecto quelibet spera mobilis tam elementalís quam celestis pro figura sua naturaliter movetur in orbem: sic loco suo plenius fruitura [cf. id., *Theol. plat.*, I, pp. 172-173 (bk. iv, ch. 2)]. Motus autem rectus ubicumque est, non tam naturalis est, quam reditus in naturam. Si cui vero corpori circuitus convenit, maxime convenit igni. Cum enim a terra distantissimus sit etiam per naturam, sicut terra est semper immobilis, ita ille semper est mobilis. Si semper mobilis, ergo in orbem. Quod enim movetur in rectum, peracto spatio quod finitum est, finit et motum. Moveri vero in circulum tam ignem quam aerem, ostendit circuitus cometarum. Circuitum quoque aque testatur influxus perpetuus et effluxus. Manere vero oportuit terram, ut indivisibili et stabili centro foret similior, eoque commodius frueretur. Moveri autem superiora ut varia semper pro motionis varietate producerent. Neque negent aliqui celum esse calidum, sed negent potius esse urens. Also id., *In Plotinum (Enn., ii 1 [40])*, ch. 8, in Plotinus, [*Enneads*], tr. and comm. M. Ficino, 2 vols., A. Miscimini, Florence 1492 (Hain *13121), sig. h8^v (*Op.* pp. 1603-1604): «Circuitus enim naturalis est omni corpori sperico in suo loco posito quotiens moveatur. Rectus vero motus aut violentia quaedam e naturali loco deturbatio est: aut subitus in locum reditus naturalem». See also *Theol. plat.* I, pp. 44-55 (bk. i, ch. 3).

15. For some scholastic interpretations of Aristotle's doctrine, see A. Maier, *An*

in his *De caelo* and *Meteorologia* Aristotelian thinkers had concluded that the celestial region imparted its circular motion to the sublunary spheres of fire and upper air in varying measure¹⁶. This imparted motion, however, was not natural to the elements – in the parlance of some commentators it was ‘supernatural’ or ‘preternatural’ rather than natural or violent motion¹⁷. The natural state of all four elements, fire, air, water and earth in their respective spheres was rest. If, to imagine the impossible, the earth’s globe were dislodged to the sphere of the moon, then pieces detached from it would try to return to the natural place of earth, that is, the centre of the cosmos, rather than to the displaced bulk of earth¹⁸.

Ficino had no qualms about applying his alternative doctrine to fire, air and water. He was, however, understandably reluctant to press his challenge to its full extent and argue that the earth, too, revolved. To do so might call into doubt the universally accepted geostatic, geocentric cosmology and astronomy of his day, and hence much else besides. He, therefore, stated unambiguously in his *Timaeus* commentary that the element earth, unlike the other three elements, did not move naturally in a circle. A piece of earth, if displaced from its natural place at the centre of the cosmos, sought to regain its natural place by moving downwards, where it remained naturally at rest¹⁹. In keeping with this interpretation he translated «ἰλλομένην» at *Timaeus* 40b9-10 as «alligatam»: the earth was ‘bound

der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft, 2nd ed., Edizioni di Storia e Letteratura, Rome 1952, pp. 141-182.

16. Cf. Aristotle, *De caelo*, i 2, 269a2-18, 269a32-b13, claiming that circular motion is not natural to the four sublunary elements; and *Meteorology*, i 3, 340b10-14; 340b32-341a2; i 4, 341b18-24; i 7, 344a11-14, arguing that the heavens perpetually drag the fire and air sphere around in a circle, thus implying that they perpetually behave contrary to their nature, a conclusion inconsistent with Aristotle’s philosophy as a whole.

17. For late classical sources, see C. Wildberg, *Prolegomena to the Study of Philoponus*’ contra Aristotelem, in Sorabji, *Philoponus*, pp. 197-209: 205. For medieval authors, see e.g. Albert of Saxony, *Questiones ... in libros de celo et mundo*, Bonetus Locatellus, Venice 1492 (Hain *576), sig. A2^{vb} (lib. i, qu. 1): «Alio modo nec naturaliter nec violenter. sed preter naturam: quo modo movetur ignis in spera sua»; sig. A3^{va}, A4^{va}.

18. Aristotle, *De caelo*, iv 3, 310b3-5.

19. Ficino, *In Timaeum*, [ch. 25], quoted in n. 14 above.

fast', i.e., immobile, around the axis of the universe at the centre²⁰.

That this conclusion, however, might be inconsistent with a Platonic doctrine of universal animation must have occurred to Ficino. For on one occasion he broached the possibility that the element earth might revolve when in its natural place. The occasion was the fourth book of the *Theologia platonica*, perhaps his most detailed and best known account, then and now, of the World Soul:

Porro, naturalis motus elementorum est, qui cancellos naturae naturalisque loci non transgreditur, id est perpetuus circuitus in suo loco atque sphaera naturali figurae suae persimilis. Circuit ignis et aer, ut luna, quod crinitarum indicat revolutio. Circuit aqua iugiter refluendo. Terra si, ut voluit Aegesias, moveretur, in circulum moveretur; [quae] ut volunt plurimi, manet per superficiem. Circuunt partes eius mundi centrum quodammodo, prout se invicem circa ipsum undique sempiterno coarctant an-nixu. Ascensus autem aut descensus non proprie naturalis est motus, sed ad locum motumque naturalem subita per rectam lineam restitutio quae, quoniam ab alio terminatur perque unicum semper dirigitur tramitem, liquido nobis ostendit elementorum partes ex seipsis minime agitari²¹.

These intriguing, but elliptical, remarks require clarification.

First Ficino restates his idea that fire, air and water move naturally and perpetually in circles when in their natural place. This circular motion conforms closely to the shape of their respective sublunary spheres. The revolution of the comets, which Ficino, like Aristotle and his commentators, thought occurred in the sublunary fire and air spheres, proves the motion of these two spheres²². Like

20. Plato, [*Opera*], tr. Ficino, II, sig. T6^{va}: «Terram autem altricem nostram circa polum per universum extensum alligatam diei noctisque effectricem et custodem esse voluit, nec non primam antiquissimamque deorum omnium qui intra celum sunt geniti». Ficino's translation is exactly the same as Moerbeke's translation (Moerb. p. 181) of Simplicius, *In de caelo*, ii 13, 293b30 (*CAG* VII, p. 517⁷⁻⁹), with the sole difference that Ficino, following Cicero's translation of the *Timaeus*, has 'altricem' for Moerbeke's 'nutricem'. 'Alligatam' is the translation that Moerbeke (*ibid.*) and Aquinas (*In de caelo*, lib. 2, lect. 21, pp. 204-205), used for Simplicius' geostatic interpretation of Plato's ἄλλομένην. Calcidius, *Timaeus*, p. 33, translates this passage very differently. Aquinas did not quote Moerbeke's translation of Simplicius' quotation of this passage.

21. *Theol. plat.*, I, p. 160 (bk. iv, ch. 1).

22. Cf. *ibid.* I, p. 185 (bk. v, ch. 7): «Essentia crinitae est ratio haec ipsius et definitio, ut puta vapor siccus in aëre summo accensus ab igne perque aerem ordine circuens [cf. Aristotle, *Meteorology*, i 7, 344a11-23]». For Aristotelian doctrines of co-

fire and air, Ficino continues, water circles continually, ebbing and flowing. Ficino repeated these comments on fire, air and water, and the accompanying examples, in his commentary on Plato's *Timaeus*²³.

Ficino next mentions the possibility that even earth might move naturally in a circle. He does not claim this view as his own – in the *Theologia platonica*, as elsewhere, Ficino remains wedded to a geo-static cosmology²⁴. Instead he attributes it to 'Aegesias' or 'Egesias'. The latter is the spelling found in most fifteenth- and sixteenth-century printed editions of the *Theologia platonica*, including the *editio princeps*, the best version of Ficino's text, as well as in the better of the two known manuscripts. I shall accordingly refer to him hereafter as Egesias²⁵. The name is puzzling. Ficino cites it casually, as an authority that he assumed his readers would recognize. Who is Egesias? Ficino's use of the past tense, «ut voluit Aegesias», suggests that he is thinking of a classical rather than medieval source. He almost always, I think, uses the present tense when citing medieval authors²⁶. At first glance the most likely candidate is the Cyrenaic philosopher Hegesias (fl. c. 290 B.C.). But no ancient source records that this or any other Hegesias ever held that the earth moved. Nor does Ficino ever again associate an Egesias with this theory.

mets, see *ibid.*, i 4, 341b1-342a33; i 7, 344a8-345a9; Grant, *Planets*, pp. 353-355.

23. Quoted in n. 14 above.

24. E.g. *Theol. plat.*, I, p. 172 (bk. iv, ch. 2): «Caelum semper mobile est, siquidem terra, quae maxime ab eo distat, est semper immobilis».

25. For mss. and printed editions of the *Theologia platonica*, see P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, 2 vols., Olschki, Florence 1937, I, pp. xii-xiii; xxxii; lx-lxi; Marcel's 'Introduction' in Ficino, *Théologie platonicienne*, I, pp. 19-28; and *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Mostra di manoscritti, stampe e documenti, 17 maggio-16 giugno 1984. Catalogo*, eds. S. Gentile, S. Niccoli and P. Viti, Le Lettere, Firenze 1984, (cited hereafter as *Mostra*), pp. 111-113, 119-120, §87, 88, 93. The spelling 'Egesias' occurs at sig. f6^r of the Florence 1482 ed. (Marcel's siglum A), at fol. 354^{rb} of the Venice 1491 ed. (Marcel B); at fol. 30^{va} of the Venice 1525 (colophon: 1524) ed. (Marcel C). The spelling «Aegesias» occurs at fol. 53^r of the Paris 1559 ed. (Marcel D), at p. 129 of the Basel 1561 ed. (Marcel E), and at p. 129 of the Basel 1576 ed. (Marcel F). Ms. Laur. Plut. 83 cod. 10 (Marcel L), copied out sometime in 1481 and May 1482, by which time the work was already with the printers, reads «egesias» at fol. 49^r; ms. Harl. 3482 (Marcel H), a copy of the Venice 1491 edition, reads «Ægesias» at fol. 38^r. These two are the only known mss.

26. E.g. *Theol. plat.*, I, p. 65 (bk. i, ch. 5): «disputat Avicenna»; I, p. 116 (bk. ii, ch. 12): «ut placet divo Thomae Aquinati nostro»; I, p. 149 (bk. iv, ch. 1): «ut stulte putant Almariani»; III, p. 150 (bk. xvii, ch. 2): «Avicebron ... significat», etc.

We must look elsewhere. The most plausible candidate, I think, is Hicetas. According to Greek sources Hicetas, like Philolaus, held that the earth was a planet and orbited a central fire²⁷. Cicero, however, attributed to Hicetas a geokinetic but geocentric system in which the earth moved around its axis at the centre of the cosmos, quoting Theophrastus as his source²⁸. Most probably Cicero misunderstood Theophrastus, since the system he attributes to Hicetas is impossible in that it does not accommodate the movement of the planets in relation to the fixed stars. Be that as it may, Cicero says that Hicetas' geokinetic but geocentric system was the same as the one that «some people think that Plato proposed in the *Timaeus*». This recourse to Plato would have caught Ficino's attention. A plausible explanation for Ficino's name 'Egesias', then, might run as follows. Ficino, rather than introduce the complication that Plato himself might have adhered to a geokinetic, geocentric model of the universe²⁹, attributed it to a philosopher who, according to Theophrastus, had definitely held such a theory. The manuscript he studied, however, like other manuscripts and early printed editions, had a corrupt reading for the name 'Hicetas', which he reconstructed as 'Egesias'³⁰. He did not reconstruct it as 'Hicetas', since

27. Michele Schiavone suggested Hicetas, arguing that the spelling 'Aegesias' might have derived from the way in which a Latin ear would interpret 'Hicetas' when pronounced by a Byzantine Greek; see M. Ficino, *Teologia platonica*, ed. and tr. M. Schiavone, 2 vols., Zanichelli, Bologna 1965, I, p. 272 n. 2. I think this explanation is untenable. As mentioned above, all Greek sources concur that Hicetas thought the earth was a planet and orbited a central fire. This would have been the system that a Byzantine scholar, orally or in writing, would have attributed to Hicetas and reported to a Latin scholar.

28. See n. 5 above.

29. If Ficino had interpreted *Timaeus* 40b in a geokinetic sense, he would then have been faced with the problem of explaining *Phaedo* 108e-109a, where Socrates explains the earth is immobile at the centre of the universe. In his *Timaeus* commentary Proclus cited *Phaedo* 108e-109a to support his geostatic interpretation of *Timaeus* 40b (see n. 10 above). However, Ficino's ms. of Proclus' *Timaeus* commentary lacked this passage; see n. 59 below.

30. See Cicero, *Acad. pr.*, II xxxix 123: «Hicetas Syracosius, ut ait Theophrastus». Florence, Bibl. Laurenziana, ms. S. Marco 257 (s. X), Niccolo Niccoli's ms., which passed on his death to the library of San Marco, reads at fol. 74^{vb}: «Hic & assyracusius ut ait theophrastus». A different and possibly later hand has corrected the name to 'Hic & as', i.e. Hicetas, by adding a full stop: «Hic & as.syracusius ut ait theophrastus». (I should like to thank Prof.ssa Concetta Bianca for consulting this ms. on my behalf). The readings in the two editions printed before Ficino completed the *Teologia platonica* are also corrupt; see Cicero, [*Lucullus*], with other works

the latter had, according to the Greek sources he knew, proposed the earth moved around the sun. We cannot, however, discount other possibilities. For more than a thousand years late Greek, Arabic, Jewish and Latin authors, some of them sympathetic to Platonic or Neoplatonic cosmology, had been debating the natural motion of the elements and the possibility that the earth moved. The name Egesias might just as well be a late classical or medieval corruption of 'Ecphantus' or 'Heraclides', the names of two other Greek philosophers who held that the earth rotated around its axis at the centre of the cosmos³¹. Ficino might even be reporting accurately the views of an otherwise unknown Greek philosopher recorded in a medieval Arabic or Jewish source. For present purposes, anyway, the important consideration is that Ficino's claim that Egesias held this theory is, to say the least, unusual.

Ficino contrasts Egesias' view with the traditional opinion: «ut volunt plurimi [terra] manet per superficiem». Ficino's general intentions here are clear enough. Whereas Egesias thinks that the earth's surface revolves around the cosmic axis, most philosophers say that it does not. He has, however, formulated this contrast, I suspect, imprecisely. The phrase «manet per superficiem» invokes Aristotle's doctrine that place is the motionless inner surface of the containing body³². A passage in the next chapter of the *Theologia platonica* confirms this: «The concave surface of the eighth sphere [i.e. the sphere of the fixed stars] at any rate is the natural place of Saturn's sphere»³³. Aristotle's doctrine of place, particularly his insistence that the containing surface was motionless, was notoriously prob-

by Cicero and Modestus, *De disciplina militari*, Vindelinius de Spira, Venice 1471 (Hain *5334), fol. [177^v]: «Hic & Asiracosius ut ait Teophrastus»; Cicero, [*Lucullus*], with other works by Cicero, Conradus Sweynheym and Arnoldus Pannartz, Rome 1471 (Hain *5231, vol. II), fol. [176^r]. «Niceas Syracusius ut ait Teophrastus». Ms. Leiden Voss. L.F.84, fol. 101^v reads 'Hicetas'.

31. See p. 330-331 above.

32. Aristotle, *Physics* iv 4, 212a5-a24. The *translatio vetus* renders Aristotle's πέρας as *terminus*; see *AL* VII, pt. 1, fasc. 2, pp. 149-150. Scholastic authors also used the term *superficies* and identified the doctrine of place as the immobile inner surface of the container with Aristotle and his followers; see e.g. G. Federici Vescovini, *Astrologia e scienza. La crisi dell'aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma*, Vallecchi, Firenze 1979, p. 302, quoting from Pelacani's unpublished *Quaestiones physicorum*: «Alii ut Aristoteles et insequentibus eum dixerunt locum esse superficies corporis continentis immediatum corpori locato».

33. Cf. e.g. *Theol. plat.*, I, p. 172 (bk. iv, ch. 2): «Est utique octavae sphaerae concava superficies, locus naturalis sphaerae Saturni». Cf. Aristotle, *Physics*, iv 4,

lematic and philosophers of all periods had proposed ingenious revisions of it³⁴. Ficino's comments, however, suggest that he has in mind a generic Aristotelian notion of place. Nor, for that matter, can I see how any of the several revised versions of it could exonerate him from an inconsistency of one kind or another. If the inner, concave surface of the revolving eighth sphere is the natural place of Saturn's sphere, so too the inner, concave surface of the revolving water sphere must be the natural place of earth. The inner surface of the container in each case, following Aristotle, is motionless. Therefore the surface of the earth sphere, i.e. the inner concave surface of the surrounding water sphere, is at rest. Hence Ficino's contrast between the views of Egesias and 'most people' is insubstantial and reduces to the following: most thinkers say that earth is motionless at its surface, where 'surface' has an Aristotelian sense, whereas Egesias, using 'surface' in an untechnical, non-Aristotelian, sense, said that the surface of the earth sphere revolved around the earth's axis. Perhaps Ficino came to recognize the equivocation, since later in his *Timaeus* commentary he speaks simply of the earth's immobility, without defining it in terms of surface³⁵.

Ficino explains next why earth revolves in a circle («circunt partes ... coarctant annixu»). Its constituent parts circle the centre of the cosmos, inasmuch as they perpetually strive throughout to pack together around the centre of the cosmos, rather like, I imagine, the bits of glass jostling around in a rotating kaleidoscope. Ficino does not explain this downward inclination. It cannot be a natural inclination, since he is arguing here that the natural motion of earth in its sphere, like that of the other elements, is circular. Perhaps he has in the back of his mind Plato's comment in the *Timaeus* that the revolution of the universe exerts a centripetal force on the elements and thereby compresses them together, forcing smaller elements into the interstices between larger ones³⁶. What presumably disposed him to include this centripetal component was his conviction

212a21-24. Also Ficino, *Theol. plat.* I, p. 159 (bk. iv, ch. 11): «intra naturalem superficiem».

34. Duhem, *Le système*, VII, pp. 158-302; Federici Vescovini, *Astrologia e scienza*, pp. 299-302; E. Grant, *The Medieval Doctrine of Place: Some Fundamental Problems and Solutions*, in: *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, eds. A. Maierù and A. Paravicini Bagliani (Storia e Letteratura: Raccolta di Studi e Testi, CLI), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1981, pp. 57-79: 58-59, 61-64 and *passim*.

35. See n. 14 above.

36. Plato, *Timaeus*, 58a-b. Along the lines of Plato's comments Ficino's «Circunt

that the elements were ordered hierarchically. Each element, from fire downwards, expresses the World Soul's circular motion in descending degrees of perfection. The fire and air spheres imitate very closely the perfect circular motion of the moon («Circuit ... ut luna»). The water sphere flows around, continually ebbing back. It has, as it were, a lateral resistance to perfect circular motion. The circular motion of earth is the least perfect. It is circular only in a manner of speaking («quodammodo») and it is the only element that tends downwards, at least partly, when in its place. This complication apart, Ficino has explained, with a superb sleight of hand, how earth moves circularly and yet simultaneously retained that it remains motionless in its natural place. Aristotle and hence other philosophers adhering to a geostatic cosmology had admitted that the earth's globe continually underwent geological change both externally and internally³⁷. For Ficino, too, earth continually moved – circularly. Those preferring a traditional geostatic system, like Ficino himself, could add that earth was motionless in its natural place, at its 'surface' understood in an Aristotelian sense. Bolder minds like Egesias had discarded this concession to geostaticism altogether.

In the last sentence of the quotation («Ascensus ... agitari») Ficino accounts for the apparent rectilinear motion of the elements. Upward and downward motion are not in the full sense natural motions of the elements ('non proprie naturalis est motus'), but rather the motions of parts returning by the most direct route possible to their natural place and hence to the natural, circular motion of the whole to which they belong. This is the same theory that Ficino gives in his *Timaeus* commentary to explain the natural circular mo-

partes eius mundi centrum quodammodo» (see p. 335 above) might just possibly mean: «The parts of this [sublunary] world circle the centre in some way». The second half of the sentence, «prout se invicem... annixu», would then refer to all parts of the sublunary world rather than just the parts of the earth. I have not come across Ficino using *mundus* or *mondo* in this sense, but Pico, *Commento*, i 10 (ed. Garin), does. This alternative interpretation would not alter my argument. Ficino would still be saying that the earth, while it remains still at its surface, observes a circular or centripetal motion. We would, however, have to discard, or qualify, the idea (see p. 340 below) that Ficino thought fire, air, water and earth observed circular motion in a descending order of perfection.

37. E.g. Aristotle's *Meteorology*, i 14, 351a19-28; Hugonnard-Roche, *L'œuvre astronomique*, pp. 106-111; Grant, *Planets*, pp. 622-626.

tion of the three superior elements, fire, air and water³⁸. On this occasion, however, he extends his theory to include the element earth. On this and only this occasion, too, he also adds an observation to prove that rectilinear motion must be the motion of a part to a whole. Parts of elements invariably move rectilinearly upwards or downwards when displaced from their wholes and this motion ceases at a preordained place. If elemental parts had individual souls, rather than being parts of an animate whole, they would move and stop autonomously rather than in predetermined ways. They would behave, that is, irregularly like sublunary beings with individual souls and bodies distinct from the spheres, for instance, the brutes and human beings. Ficino elaborates this last point in the sentences immediately following the quotation.

Where did Ficino find this doctrine of elemental motion? What we are looking for are sources that specify both of the following points: (a) parts of the elements strive to return rectilinearly to their respective elemental spheres, this innate tendency being what we call gravity and levity; and (b) that the elemental sphere as wholes, or the fire sphere and possibly one or more elemental spheres in addition, revolve naturally in a circle. Plato states the first point but, despite his comments on the circular motion of the World Soul, he does not explicitly state the second³⁹. We do, however, find both points stated together, in greater or lesser detail, in Plutarch's *De facie quae in orbe lunae apparet*⁴⁰, the two sets of notes reporting Damascius' lectures on Plato's *Phaedo*⁴¹, Proclus' *Timaeus* commentary⁴²

38. See n. 14 above.

39. *Timaeus*, 34a, 36e, 63a-e.

40. *De facie* xiii 927c-xiv 927e. Plutarch argues against *absolute* natural place and motion. Fire might have two motions, rectilinear towards the sublunary region and circular in it, neither motion being more or less natural than the other. The same might apply to heavy, earthy things that find themselves in the superlunary region. The design of the whole determines the proper place of its parts, a principle that applies to the cosmos.

41. *In Phaedonem* i 521 (197N), ii 123 (236N) (*GCPP* II, pp. 263, 353). Damascius mentions only fire and earth explicitly, but the sense seems to be that the same principles apply to water and earth proportionately.

42. *In Timaeum*, iii 142d-e (at *Tim.* 31b); iv 274c-d (at *Tim.* 40a), ed. Diehl, II, pp. 11²⁴-12¹⁵; III, pp. 114³⁰-115⁴ (tr. Festugière, III, pp. 34-35; IV, p. 150). Philoponus, *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. H. Rabe, Teubner, Leipzig 1899, pp. 380-381 quotes a similar definition by Proclus. For Proclus on the natural motion of the ele-

and at least three works by Philoponus⁴³, namely, his commentary on Aristotle's *Meteorology*⁴⁴, *De anima* commentary⁴⁵ (the Suda repeats his comments there almost verbatim under the lemma κίνησις)⁴⁶, and in a work refuting Aristotle's idea that the universe was eternal. The last mentioned source no longer survives, but Simplicius quoted and paraphrased passages from it in his *De caelo* commentary in order to defend Aristotle against Philoponus' criticisms. Several of Simplicius' quotations or paraphrases concern Philoponus' doctrine of gravity, levity and the natural circular motion of the elemental spheres⁴⁷. Simplicius' report presumably explains the occurrence of this doctrine in Nicole Oresme's *Le livre du ciel et du monde* and Aquinas' possible allusion to it in his commentary on the *De caelo*⁴⁸. Oresme introduced precisely this doctrine to support the philosophical possibility that the earth rotates around its axis diurnally at the centre of the cosmos⁴⁹. Finally, we can also find this

ments, see L. Siorvanes, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1996, pp. 244-247, 260 n. 73.

43. For Philoponus' account of the natural motion of the elements, see M. Wolff, *Fallgesetz und Massebegriff. Zwei wissenschaftshistorische Untersuchungen zur Kosmologie des Johannes Philoponus*, Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 2, Walter de Gruyter, Berlin 1971, pp. 54-55, 70-72; C. Wildberg, in: Philoponus, *Against Aristotle, On the Eternity of the World*, tr. and comm. by C. Wildberg, Duckworth, London 1987, pp. 46-47, 58; C. Wildberg, *John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether*, Peripatoi: Philologisch-historische Studien zum Aristotelismus, XVI, Walter de Gruyter, Berlin, New York 1988, pp. 123-136; Sorabji, *John Philoponus*, pp. 16-18; Wildberg, *Prolegomena*, pp. 205-208.

44. *In Meteorol.*, i 3, 340b32, *CAG* XIV, pt. 1, p. 37¹⁸⁻²³. Wildberg, *Prolegomena*, pp. 205-206, discusses and translates this passage.

45. *In de anima*, i 2, 403b24, *CAG* XV, pp. 65³²-66¹⁴.

46. *Suidae Lexicon*, 5 vols., ed. A. Adler, Teubner, Leipzig 1928-38, III, pp. 119-120 §1640.

47. E.g. Simplicius, *In de caelo*, 1.2,269a9, 1.3,270a3, *CAG* VII, pp. 34⁷⁻⁹, 35⁴⁻⁹, 14^{18,28-33}, 36¹¹⁻¹⁸, 67⁵⁻¹⁹ (Moerb. pp. 13^b-14^b, 25^a; Wildb. pp. 47-49, 60, fr. 9, 11, 12,13, 14, 40).

48. *In de caelo*, lib. I, lect. 5, p. 21: «Dicebant enim quidam quod partes elementorum sunt corruptibiles, ita quod extra proprium locum existentes, moventur naturaliter motu recto: ipsa autem elementa secundum suam totalitatem sunt incorruptibilia, et nunquam extra proprium locum esse possunt: unde in locis suis moventur circulariter. Et sic corpus quod circulariter movetur in suo loco secundum suam totalitatem, non oportet quod careat gravitate et levitate. Ad hoc igitur excludendum, Philosophus proponit quod ...».

49. *Le livre du ciel*, p. 528 (bk. ii, ch. 25). Duhem, *Le système*, IX, pp. 334-335, 408, quotes this version of Oresme's theory but *ibid.* pp. 401-402 relates it to Plutarch's *De facie*. Oresme does not explicitly state this theory in his *Questiones de spera* or

doctrine in Byzantine sources, for instance in Nicephorus Blemmydes' *Epitome physica*⁵⁰, Gemistos Plethon's *De differentiis Platonis et Aristotelis*⁵¹ and his reply to Scholarios' attack on the *De differentiis*⁵². There are several discrepancies between these accounts – some Greek sources, for instance, designate rectilinear motion of a part to its whole as natural, some do not; and again some sources apply this doctrine to the fire sphere conceived as the elemental sublunary fire sphere, others apply it to the heavens as composed of fire in some form – but these and other refinements need not concern us.

From these sources we can draw the following general conclusions, all of which help explain Ficino's interest in this doctrine. First, we are dealing with a Platonic or Neoplatonic alternative to Aristotelian doctrine. Philoponus explicitly ascribed it to 'Platonists'⁵³. Ficino, too, introduces his discussion of the natural motion of the elements in the *Theologia platonica* by attributing it to «Pla-

Questiones super de celo. The closest he comes to doing so is: *Questiones de spera*, Florence, Biblioteca Riccardiana ms. Ricc. 117 (L.I.33), 125^r-135^r, at fol. 130^r, transcribed in Clagett, *Science of Mechanics*, pp. 608-609, esp. p. 609: «Ad aliam concedo quod corpus quiescit in loco suo naturali, sic quod non movetur, id est, non recedit ab illo, sed non sic quin moveatur in illo sicut patet de igne qui movetur in spera sua»; and *Questiones super de celo*, pp. 687-689 (lib. 2, qu. 13).

50. *Epitome physica*, xxiv 9-16, PG CXLII, cols. 1217-1221.

51. Plethon, *De differentiis*, in: B. Lagarde in: *Le De differentiis de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne*, «Byzantion», XLIII (1973), pp. 312-343, at pp. 330-331, ch. 6 (PG CLX, col. 908, ch. 14). For an English translation of the *De differentiis*, see C.M. Woodhouse, *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, Clarendon Press, Oxford 1986, pp. 191-214, and for Plethon's discussion of the natural motion of the elements, *ibid.* p. 201 §27. Byzantine thinkers, including Bessarion and Scholarios, knew the *De differentiis* and debated Plethon's arguments. Few fifteenth-century Italian authors, however, can be shown to have read *De differentiis*. In a short treatise, which can be dated 1440, the Italian humanist Lauro Querini defended Aristotle's doctrine of aether against criticisms of the kind that Plethon had voiced in *De differentiis*, but without mentioning Plethon by name; see A. Segarizzi, *Lauro Querini. Umanista veneziano del secolo XV*, in «Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino. Serie seconda», LIV: Scienze morali, storiche e filologiche (1904), pp. 1-28:21; J. Monfasani, *George of Trebizond. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*, Columbia Studies in the Classical Tradition, I, Brill, Leiden 1976, p. 204.

52. Plethon, *Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones*, ed. E. V. Maltese, Teubner, Leipzig 1988, xxix, lines 1-6, pp. 35-36 (PG CLX, cols. 1000a-1001b). Paraphrased in Woodhouse, *George Gemistos Plethon*, pp. 300-301. Plethon does not describe the theory fully here. (I should like to thank Francesco Montaresse for his help with this passage).

53. Philoponus in n. 44 above. According to Simplicius, *In de caelo* i 2, 269a18

tonici»⁵⁴. Accordingly, I shall refer to it hereafter as a 'Platonic' doctrine. To anticipate possible misunderstandings, I should add that it is not the only 'Platonic' doctrine of elemental motion, but rather one of several. Second, Neoplatonists claimed that Plotinus had proposed this Platonic doctrine⁵⁵. They were presumably thinking of passages in Plotinus, *Ennead* II 2, *On the Motion of the Heavens*⁵⁶. Their interpretation is a little forced. Plotinus had argued that the natural motion of the element fire was rectilinearly upwards, whereas the circular motion of fire in the fire sphere, that is, the heavens, though not unnatural, was implanted by Providence, that is, the World Soul. Later authors evidently did not feel the subtleties of Plotinus' position were important and consequently littered it to their own. Their precedent presumably explains why Ficino in his commentary on this passage of the *Enneads* assimilated Plotinus' account of fire's natural circular motion to the Platonic theory he, Ficino, espoused elsewhere⁵⁷. Third, classical, Byzantine and medieval Latin authors, including by extension Plotinus, proposed this alternative Platonic doctrine in order to refute Aristotle's doctrine of the quintessence. As in many other respects, the adoption of Platonic cosmology diminished Aristotle's sharp distinction

(*CAG* VII, p. 42⁶⁻²²; Wildb. pp. 51-52, fr. 18 and p. 51 n. 17; Moerb. p. 16^b), however, Philoponus plagiarized this definition from the first-century philosopher Xenarchus. Cf. Simplicius, *In de caelo*, i 2, 269a9 (*CAG* VII, 21¹⁻²⁵; Moerb. p. 9^a) mentioning Xenarchus' interpretation. See further Wildberg, *John Philoponus' Criticism*, pp. 126-127, 136.

54. *Theol. plat.*, I, p. 159 (bk. iv, ch. 1).

55. Proclus, *In Timaeum*, iii 142d-e (at *Tim.* 31b); iv 274c-d (at *Tim.* 40a), ed. Diehl, II, pp. 11²⁴-12¹⁵; III, pp. 114³⁰-115⁴ (tr. Festugière, III, pp. 34-35; IV, p. 150); Simplicius, *In de caelo* i2, 269a9 (*CAG* VII 21¹⁻²⁵; Moerb. p. 9^a); Nicephorus Blemmydes, *Epitome*, xxiv 9, col. 1220a.

56. Plotinus, *Enn.* ii 2[14], 1¹⁵⁻⁵². Proclus, Damascius, Simplicius and Philoponus all knew this work, since they quote from its opening lines; see Cilento's note in Plotinus, *Enneadi*, tr. and comm. V. Cilento, 3 vols. in 4 pt., Laterza, Bari 1947-49, I, p. 399.

57. Ficino, *In Plotinum* (*Enn.*, ii 2[14]), ch. 1, sig. i3^r (= *Op.* p. 1605): «Tota igitur igni natura a providentia tributa est per primam, si quando extra naturalem locum fuerit constitutus, recto velut breviori tramite sedem propriam repetit[;] per secundam simul et primam, postquam in sedem propriam se recepit [*Op.*: recipit], libentissime conquiescit. Cum vero dum in loco proprio permanet, permaneat etiam in natura: quae quidem est moveri, merito illic quiescit in motu. Quod sane nihil est aliud quam circa idem centrum ambitumque revolvi: conferente videlicet ad hoc tum hac ipsa natura, quae est moveri, et in loco proprio in motu quiescere, tum etiam circulari figura».

between the superlunary and sublunary regions, of which his doctrine of an immutable aether that neither came into being nor passed away was an important component. The heavenly region, to simplify the Platonic position, comprised a pure 'fire' or light which, in ways that Platonists explained variously, had the same 'nature' as sublunary fire. Conversely, and again in ways that Platonists like Philoponus explained variously, the heavens comprised the other three elements⁵⁸. The Platonic doctrine of natural elemental motion reinforced this perceived community of the sublunary and superlunary regions by insisting that fire, and possibly one or more of the other elements, observed circular motion naturally when in their spheres. The cosmos taken in its entirety was an organism, an elemental body animated throughout by soul. For Christian Platonists these arguments, including the Platonic doctrine of natural motion, had an additional advantage in that they served to undermine Aristotle's doctrine that the cosmos was eternal. To argue that the heavens were elemental in some sense and that hence the cosmos as a whole was akin to other organisms corroborated the Christian belief that the cosmos had been generated and would perish. Fourth, the Platonic doctrine of motion, though uncommon, was not unknown during the Middle Ages and early Renaissance. No doubt there are other sources in addition to those I have mentioned. What, perhaps, prevented it from having wider circulation was its absence, as far as I have been able to determine, from Jewish and Arabic works translated into Latin. This is surprising given Jewish and Arabic authors familiarity with Greek Neoplatonic sources.

Ficino knew at least four or five of the sources mentioned above: Proclus' *Timaeus* commentary⁵⁹, the notes recording Damascius' –

58. For this aspect of Ficino's cosmology, see e.g. Ficino, *Theol. plat.*, III, pp. 127-129 (bk. xvi, ch. 6); *In Timaeum*, [ch. 24-25], sig. et7^{va}-et8^{va} (= *Op.* pp. 1448-1149); *In Plotinum* (Enn. ii 1[40], 1-8), sigs. g10^v-h8^v (= *Op.* pp. 1593-1604); A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Florence 1978, pp. 126-132. Ficino's most important source, particularly for his doctrine of the different modes that the elements assumed in the sublunary and superlunary regions, was, I suggest, Proclus. Cf. e.g. Ingegno's comments, loc. cit., and Siorvanes, *Proclus*, pp. 229-247.

59. *Mostra*, pp. 109-110, §85: ms. Riccardiana 24. This ms. finishes at *In Timaeum*, iii 191e, ed. Diehl, II, p. 1694. Thus Ficino would not have known Proclus' second reference to his theory of natural elemental motion at *ibid.* iv 274c-d (see n. 42 above) or *ibid.* iv 281c-282b (see n. 10 above), where Proclus discusses ἰλλομένην at

or, as Ficino thought, Olympiodorus' – lectures on the *Phaedo*⁶⁰, Plethon's *De differentiis*⁶¹ and Plethon's *Reply to Scholarios*⁶². He cites the first three of these works in the *Theologia platonica* and we still

Plato, *Tim.*, 40b9-10. Of the passages that concern us here, then, Ficino would have known only Proclus, *In Timaeum*, iii 142d-e (see n. 42 above), a passage corresponding to ms. Riccardiana 24, 174^v-175^r. Ficino did not annotate this passage.

60. Ibid. pp. 110-111, §86: ms. Riccardiana 37 (K.II.31). Ficino annotated both sections in the Damascius lecture notes concerning the Platonic doctrine of natural elemental motion; see L.G. Westerink, *Ficino's Marginal Notes on Olympiodorus in Riccardi Greek MS 37*, «Traditio» XXIV (1968), pp. 351-378: 359, 365. However, only Ficino's gloss to the second of Damascius' references (*GCPP* 2:353; see n. 41 above) concerns the doctrine itself. In this second section Damascius mentions that elements observe rectilinear motion when dislodged from their natural place, that elements (i.e. earth and, presumably, water) in their natural place at the middle conform to the middle (i.e., they remain still), and that elements (i.e. fire and, presumably, air) in their natural place at the circumference conform to the heavens (i.e. to the circular motion of the heavens). Ficino glosses these imprecise comments as follows: «Motus rectus est per accidens; circuitus vero per se in ceteris; status per se in terra» (Westerink, op. cit., p. 365). Ficino, that is, assimilates Damascius' comments to his own doctrine as explained in his *Timaeus* commentary (see n. 14 above), namely, that displaced parts of the four elements return rectilinearly to their respective spheres but that, whereas the fire, air and water spheres revolve in a circle by nature, the globe of the earth remains immobile at the centre.

61. *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, pp. 55-57 §43: ms. Riccardiana 76 (K.I.28), fol. 1^r-23^v. Plethon's passage on the natural motion of the elements (see n. 51 above) occurs at fol. 10^r-11^v; Stefano Caroti kindly located this passage on my behalf. At *De differentiis*, ed. Lagarde, p. 330 (ch. 6), lines 7-10, Ficino comments in the right-hand margin at fol. 10^r: τίς οὐσία οὐρανοῦ; πότερον πῦρ; καὶ τίς κίνησις; ('What is the substance of the sky? Is it fire? And what is its motion?'). (In this and other quotations from Ficino's Greek annotations I have modernized the accents and punctuation). In the left-hand margin he has marked the passage for attention. Ficino cites the *De differentiis* in *Theol. plat.*, xv 1, III pp. 8-9 (*Op.* p. 327) paraphrasing *De differentiis*, ed. Lagarde, [pref.], p. 321 (*PG* CLX, cols. 889a-b); tr. Woodhouse, *George Gemistos Plethon*, p. 192 §1-2. (Cited in Monfasani, *George of Trebizond*, p. 203 n. 9; Woodhouse, *George Gemistos Plethon*, p. 373). In his *Timaeus* commentary Ficino gives the same counterfactual example as Plethon to illustrate his doctrine of gravity: a piece of the heavens displaced at the centre of the universe would return by the most direct route possible, i.e. rectilinearly, to its natural place, the heavens, where it would resume its natural circular motion. Cf. Ficino, *In Timaeum*, ch. 25, quoted in n. 14; and Plethon, *De differentiis*, ed. Lagarde, ch. 6 as cited in n. 51 above. Oresme, *Le livre du ciel*, p. 528 (bk. ii, ch. 25), however, gives the same counterfactual idea.

62. Ms. Riccardiana 76 (K.I.28), fols. 24^r-72^v, with Ficino's annotations. See *Mostra*, pp. 55-57 §43. I should like to thank John Monfasani for reminding me that Plethon's *Reply* occurs in this ms. The passage concerning the natural motion of the elements feature at fols. 59^v-61^v. At *Contra obiectiones*, ch. 29, ed. Maltese, p. 35, li-

have the manuscripts he used of all four works, with his annotations in the margin. Indeed he annotated Damascius' and Plethon's discussions of elemental motion⁶³. In addition, we can be reasonably sure that Ficino consulted Moerbeke's translation of Simplicius' *De caelo* commentary and so he may have noticed Simplicius' several criticisms of Philoponus' doctrine⁶⁴. The single most important source, however, for Ficino's account of natural elemental motion in the *Theologia platonica* – as, I suggest, for Ficino's doctrine of the elements generally – was Proclus. In particular Proclus inspired Ficino's suggestion that the earth might rotate: «ἐπεὶ καὶ ἡ γῆ, μὴ ἀπολείπουσα τὸν περὶ τὸ μέσον τόπον, εἴπερ ἐκινεῖτο, κύκλῳ ἂν ἐκινήθη» ('And if the earth too, without leaving its position at the centre, were indeed to move, then it would move in a circle')⁶⁵. Ficino's cautious comment «Terra si, ... moveretur, in circulum moveretur» copies Proclus.

We may have rumbled Ficino's source but this should not lead us to underestimate the originality of his position. Proclus, like the other Platonic sources cited above, maintained firmly that earth stayed still at the centre of the cosmos. He also insisted that this was Plato's opinion in the *Timaeus*⁶⁶. In contrast, Ficino insists that earth does revolve in a circle, albeit imperfectly, each part compressing itself centripetally around the centre. Only at its 'surface', understood as the inner surface of its container, does it stay still. And if we were to believe Egesias, the earth would rotate even at its surface.

II. BRUNO AND COPERNICUS ON THE MOTION OF THE EARTH

Readers of Bruno will recognize this Platonic doctrine. It is very similar to the one Bruno proposes in *La cena, De l'infinito, De im-*

nes 6-9. Ficino wrote in the right-hand margin of fol. 59^v: ὅτι κίνησις πυρὸς ἐστὶ κυκλωφορία» ('that the motion of fire is circular').

63. For the annotations, see nn. 60-62 above.

64. See n. 20 above.

65. In *Timaeum*, iii 142e (at *Tim.* 31b), ed. Diehl, II, pp. 11³²-12² (tr. Festugière, III, p. 35).

66. Proclus, In *Timaeum*, iv 281e (at *Tim.* 40b-c), ed. Diehl, III, pp. 136-138 (tr. Festugière, IV, pp. 175-176).

menso and other works besides⁶⁷. The chief difference, for present purposes, is that Bruno, in keeping with his conception of an infinite universe, dispenses altogether with the restriction that each element has one, and just one, natural place in the cosmos. Rectilinear motion, for Bruno, is the restitution of a part to the 'place of its preservation', that is, to the place within an organic whole, irrespective of where that whole might be. «Due sono le specie di moti: retto con il quale i corpi tendono alla conservazione, e circolare col quale si conservano», comments Teofilo in his list of 'Pythagorean' opposites at the beginning of the first dialogue of *La cena*⁶⁸. Thus displaced parts of Bruno's animate 'suns' and 'earths' seek to return rectilinearly to their respective wholes and, once reinstated, observe the circular motion of their wholes. Notwithstanding this discrepancy, we can be almost certain that Ficino was Bruno's immediate source for this theory. Before his arrival in England in April 1583, Bruno had read works by Ficino and borrowed extensively from them, including the *Theologia platonica*⁶⁹. A passage in *De l'infinito* confirms that, while reading Ficino's *Theologia platonica*, Bruno had indeed carefully noted Ficino's doctrine of elemental motion:

[*Fracastorio*:] ... Da questo potrei entrare in dubio et essere ambiguo di questa quiete e fissione; e posso stimare che s'io fusse nel sole, nella luna et altre stelle, sempre mi parrebbe essere nel centro del mondo immobile, circa il quale tutto il circostante vegna a svolgersi, svolgendosi però quel corpo continente in cui mi trovo, circa il proprio centro. Ecco come non son certo della differenza del mobile e stabile. Quanto a quel che dici [i.e., Burchio] del moto retto⁷⁰, certo cossì non veggiamo questo corpo muoversi per linea retta, come anco non veggiamo gli altri. La terra se ella si muove, si muove circularmente come gli altri astri, qualmente Egesia, Platone e tutti savi dicono, e conceder deve Aristotele et ogn'altro. E della terra quello che noi veggiamo montare e descendere non è tutto il globo: ma

67. E.g. *Cena*, BOeuC II 19, 29-30, 245-251; *Infinito*, BOeuC IV 33, 133-137, 177-179, 207-209, 213, 255-263, 275, 339-347; *De immenso*, BOL I, I 261, 265; I, II 7, 10-15, 187-192, 210-211; *De magia*, BOL III 417-418. Ingegno, *Cosmologia*, pp. 111-112, 115-118, 130-131, discusses Bruno's comments on gravity and levity in *De immenso* and relates them to Ficino, *Theol. plat.*, bk. iv, ch. 1, as quoted on p. 335 above.

68. BOeuC II 29-31. Similarly, at greater length, *ibid.* 247-249. Also *Infinito*, BOeuC IV 135, 341-345 BOL I, II 12-13.

69. Sturlese, *Le fonti*, *passim*.

70. BOeuC IV 205.

certe particelle di quello, le quali non si allontanano oltre quella regione che è computata tra le parti e membri di questo globo, nel quale come in uno animale è lo efflusso et influo de parti, e certa vicissitudine e certa commutazione e rinovazione⁷¹.

'Egesia' is, of course, the mysterious Egesias of Ficino's *Theologia platonica*. And Bruno's uncharacteristically diffident comment «La terra se ella si muove, si muove circularmente» copies Ficino's imitation of Proclus, «Terra si ... moveretur, in circulum moveretur». Bruno published *De l'infinito* in autumn 1584, only fourteen or so months after he had delivered his ill-starred lectures at Oxford in the summer of 1583. Since Bruno had read the *Theologia platonica* before he arrived in England, we may, then, reasonably conclude that he had noted Ficino's passage concerning elemental motion and Egesias sometime before he delivered his Oxford lectures. He may have also known Ficino's other discussions of the Platonic doctrine of elemental motion, though I have no evidence for this.

How does this help us interpret Abbot's account? Abbot comments that Bruno «undertooke among very many other matters to set on foote the opinion of Copernicus» and that the two lectures he had delivered up to that point were «taken almost *verbatim* out of the workes of Marsilius Ficinus». As they stand, Abbot's words imply and, to insist, can only imply that Bruno's comments on Copernicus, like the rest of these two lectures, drew substantially on Ficino, however incongruous that may sound. To read Abbot's English otherwise, tempting though it may be, is arbitrary. It is, anyway, unnecessary. The first point to bear in mind is that the astronomical system Abbot attributes to Copernicus is not specifically Copernican: «he [Bruno] ... set on foote the opinion of Copernicus, that the earth did goe round, and the heavens did stand still»⁷². This fits the standard, simplified, description of a geocentric, geokinetic cosmos⁷³ in which the expression 'the heavens', like the Latin *caelum*, denotes in a conventional manner the superlunary region as

71. BOeuC IV 207-209.

72. Here and below I quote from Aquilecchia's transcription in id., *Giordano Bruno in Inghilterra*, pp. 33-34.

73. E.g. Cicero, *Acad. pr.*, II xxxix 123: «Hicetas Syracosius, ut ait Theophrastus, caelum solem lunam stellas supra denique omnia stare censet, neque praeter terram rem ullam in mundo moveri; quae cum circum axem se summa celeritate convertat et torqueat, eadem effici omnia quasi stante terra caelum moveretur». Also Seneca, Ptolemy, Simplicius (*In de caelo*, ii, 7 289b1), Aquinas, and Oresme, as cited

a whole⁷⁴. In Copernicus' system, by contrast, the heavens (*caelum*) enclose or include the planetary spheres, which revolve around the sun⁷⁵. The revolution of the celestial spheres is the distinctive feature of Copernicus' system, as the title of this work declares. The only immobile part of Copernicus' heavens is the sphere of fixed stars, *stellarum fixarum sphaera immobilis*. But if Abbot had meant this, he would have said so. He does not. Instead Abbot has attributed to Copernicus the type of system espoused by Heraclides of Ponticus, Ecphantus, Hicetas and, maybe, Egesias, in which axial rotation of the earth explains the apparent diurnal revolution of the fixed and wandering stars.

Why would Abbot overlook the distinction between Copernicus' system and a geostatic, geokinetic one? Was he simply ignorant or forgetful? Perhaps. Did he sacrifice astronomical niceties for the sake of a conceit? A precise description of Copernicus' system would not have contrasted well with Abbot's punch line: «wheras in truth it was his owne head which rather did run round, and his braines did not stand stil». Perhaps this too. But there is, I would suggest, a better explanation. In his Oxford lectures Bruno did what he would later do in his written works, namely, place Copernicus alongside philosophers who had taught in whatever way that the earth moved. In the third dialogue of *La cena* he writes: «Ma certamente al Nolano poco se aggrionge che il Copernico, Niceta Siracusano Pitagorico, Filolao, Eraclide di Ponto, Ecfanto Pitagorico, Platone nel *Timeo* ... et il divino Cusano nel secondo suo libro *De la*

in nn. 3, 6, 7 above, describe the geostatic, geocentric system in the same way as Abbot.

74. Grant, *Planets*, pp. 8, 271, 273.

75. N. Copernicus, *De revolutionibus orbium coelestium libri VI*, Norimbergae 1543, fol. 3^v (bk. i, ch. 5) describes the *caelum* as an immobile container in his argument that the apparent *daily* revolution of the sun, moon and 'stars' (i.e., the fixed and wandering stars) can be explained by assuming that the earth revolves around its axis diurnally, i.e. Copernicus is describing the system attributed to Heraclides, Ecphantus and Nicetas, as he declares a few lines further down. In descriptions of his own system he uses *caelum* and cognates, very much like traditional geostatic, geocentric cosmologists, to contrast the earth – or more precisely, in Copernicus' cosmology, the terraqueous globe and the air attached to it (ibid., fol. 6^r, bk. 1, ch. 8) – with the rest of the universe, (e.g. ibid., fol. 3^r, bk. i, ch. 4: «quae sit ad caelum terrae habitudo», fol. 4^v, bk. i, ch. 6: «terram esse respectu caeli, ut punctum ad corpus», etc.), a region that includes the celestial bodies and spheres revolving around the sun. The sphere of fixed stars is the «caelum fixarum stellarum» (ibid., fol. 7^v, bk. i, ch. 10).

dotta ignoranza, et altri in ogni modo rari soggetti, l'abbino detto, insegnato e confermato prima: perché lui lo [i.e. 'il moto de la terra'] tiene per altri proprii e più saldi principii ...»⁷⁶. Likewise, in *De immenso*, a work first published in 1591, but, in the view of most scholars, probably begun before or during his stay in London, Bruno lists Copernicus' precursors. The list once again includes philosophers who held a geokinetic but geocentric system. Ficino's Egesias is one of the precursors of Copernicus:

Ut tibi [i.e. Copernicus] Timaei sensum placuisse libenter
 Accepi, Aegesia, Nicetae, Pithagoraeque!
 Jam tibi non tellus tantum media esse negatur,
 Quod reliqui potuere satis multo ante videre;
 Verum etiam annali gyro circum atria solis
 (Citima ceu reliqui haec septem concentrica) ferri⁷⁷.

Bruno, needless to say, understood perfectly well the difference between Copernicus' heliocentric system and a geocentric, geokinetic one. Yet, seen against the broad canvas of his philosophy as a whole, the distinction could become of secondary importance. Nature is God in things. To reach this conclusion, Bruno had to argue that the universe was infinite, without limits and therefore without a centre. The immediate and entrenched obstacle to this programme was Aristotle's doctrine of natural place, the cornerstone of his finite cosmology. Bruno repeatedly attacks this doctrine in *La cena*, *De l'infinito* and other works. In the *Cabala*, for example, he singles it out as the root of Aristotle's misunderstanding of the universe: «nulla possevi [i.e. Aristotle] comprendere per dritto circa la natura del moto e de l'universo»⁷⁸. Only when he had debunked this false doctrine could Bruno launch his philosophy of an infinite universe.

76. BOeuC II 133. The list, like the similar one in *De immenso*, BOL I, II 384, derives chiefly from Copernicus, *De revolutionibus*, sig. iij^r (praef.), fol. 3^v (bk.i, ch. 5) who cites Cicero and ps. Plutarch as in n. 3 and 5 above.

77. BOL I, I 381 (bk. iii, ch. 9: «De lumine Nicolai Copernici»). The 1592 edition reads correctly «Timei», «Nicaetae» and «Pythagoraeque». See also BOL I, I 384, but omitting Egesias.

78. BOeuC VI 111-113. Also *Infinito*, BOeuC IV 135: «Quanto poi all'argomento [against the possibility of an infinite universe] che fa [Aristotle] dalla gravità e levità, diciamo che questo è un de più bei frutti che potesse produrre l'arbore de la stolidia ignoranza»; 121 «cossì a l'opposito noi credemo e veggiamo aperto, che dal contrario di questo principio [i.e. the infinity of the universe] lui [Aristotle] ha pervertita tutta la considerazion naturale» (cf. BOL I, II 14).

From this vantage point all geokinetic systems, whether heliocentric or geocentric, Copernicus', Heraclides' or Egesias', were of equal worth. If the earth moved by nature, it did not mark the fixed centre of the cosmos. In *La cena* Bruno uses Copernicus and other arguments to prove this point. This, after all, is how Bruno himself conceived *La cena* and its Copernicanism. At his trial Bruno described *La cena* as a work that described the motion of the earth: «Io ho composto un libro intitolato *La cena delle Cenere*, il quale è diviso in cinque dialoghi, quali trattano del moto della Terra»⁷⁹. Bruno subsumed Copernicus' heliocentric hypothesis under the general theme that the earth moved in one way or another. Again, whereas in the first dialogue of *La cena* Florio and Gwinne say that Fulke Greville wants to meet Bruno and learn about «il suo Copernico et altri paradossi di sua nova filosofia», at the beginning of the second dialogue, Greville himself asks Bruno to explain, not Copernicus, but why the earth moves: «Di grazia, signor Nolano, fatemi intendere le ragioni per le quali stimate la terra muoversi». A comparison of the former passage with its original version in 'la redazione primitiva' similarly suggests that, for Bruno, Copernicus' system represented in the first instance a step in the larger argument that the earth moved. Teofilo reports that Greville wants to learn «le ragioni del moto de la terra, et altri paradossi che costui fermamente approvava; giongendo a questo, che quello era molto cupido d'intendere i concetti del Copernico»⁸⁰.

Abbot's imprecise description of Copernicus' system, if I am right, sprang partly at least from this tendency of Bruno's to conflate geokinetic systems. Bruno «set on foote», to quote Abbot, his theory that the earth «did goe round» and one step in his argument was Copernicus' hypothesis. To corroborate his argument Bruno introduced, as he would consistently do in his written works, his doctrine of elemental motion. He derived this doctrine from Ficino but, on this as on all other occasions that he raised the subject, Bruno did not mention his source. An interpretation along these lines also accommodates very comfortably Abbot's comment that Bruno spoke «much of *chentrum* and *chirculus* and *circumferenchia* (after the pronounciation of his Country language)». Bruno, superfluous to say, would have inevitably introduced these terms in a discussion

79. Firpo, *Processo*, p. 188.

80. BOeuC II 37, 75, 299.

of his infinite universe or of the earth's axial or orbital motion⁸¹. More specifically, however, they are also exactly the terms, in Italian translation, that Bruno would use in the following months when composing *La cena* and *De l'infinito* to describe the Platonic doctrine of gravity, levity and natural circular motion in place. The earth considered as a whole «non ha moto se non simile al circolare, con cui se svolge circa il proprio centro e discorre intorno al sole», whereas displaced parts of it seek to return (rectilinearly) to it. This doctrine applies equally to all the principal bodies populating the infinite universe. «Il giù e loco inferiore di questa terra», i.e. of the earth, is not an absolute place separate from the earth but is instead «nel centro de la sua mole». Likewise, «il giù di quella terra», i.e. the moon, is not a place outside of it, but rather «il proprio suo centro». Conversely «Il su di questa terra», i.e. of the earth, «è tutto quel ch'è nella sua circonferenza et estra la sua circonferenza». Hence just as the parts of «quella terra», i.e. the moon, move violently «extra la sua circonferenza» and conglomerate naturally «verso il suo centro», so too do the parts of the earth⁸².

These correspondences between Abbot, Bruno and Ficino might by themselves explain Abbot's puzzling suggestion that Bruno drew his comments on Copernicus from Ficino. There is, however, yet another correspondence that encourages such an interpretation. Copernicus' doctrine of natural elemental motion, like Ficino's and Bruno's, is Platonic too:

In loco siquidem non alius, quam circularis est motus, qui manet in se totus quiescenti similis. Rectus autem supervenit iis, quae a loco suo naturali peregrinantur, vel extruduntur, vel quomodolibet extra ipsum sunt. Nihil autem ordinationi totius et formae mundi tantum repugnat, quantum extra locum suum [Copernicus' ms. adds in the margin: quidquam] esse. Rectus ergo motus non accidit, nisi rebus non recte se habentibus, neque perfectis secundum naturam, dum separantur a suo toto, et eius deserunt unitatem⁸³.

Where Copernicus found this doctrine I cannot say with any cer-

81. E.g. *Cena*, BOeuC II 15; *Infinito*, BOeuC IV 131-133.

82. *Infinito*, BOeuC IV 257-261. Also e.g., *Cena*, BOeuC II 19; *Infinito*, BOeuC IV 135-137, 263, 265, 275, 339-347; *De immenso*, BOL I, II 7, 10, 14, 15, etc.

83. Copernicus, *De revolutionibus*, fol. 6^v (bk. i, ch. 8). Copernicus' ms. differs only in punctuation and the addition of 'quidquam' in the margin, as indicated in the quotation above; see N. Copernicus, *Gesamtausgabe*, ed. H.M. Nobis et al., vol. I-, Gerstenberg, Hildesheim; Akademie Verlag, Berlin 1974, I, fol. 7^r; II, p. 16.

tainty. He read Greek and so could have drawn on any one or more of the sources mentioned above, Ficino included⁸⁴. He might, indeed, have learned of it from a Renaissance intermediary other than Ficino. For what it is worth, my hunch is that Ficino was at least one of his sources⁸⁵. One detail suggests that he might have been. Copernicus comments earlier in the same chapter that the earth's circular motion conforms to its spherical shape⁸⁶. This resembles Ficino's similar idea in the quotation above from the *Theologia platonica* and in his *Timaeus* commentary that the circular motion of the elements conforms the spherical shape of their respec-

84. There is no evidence to date that Copernicus read Oresme; see Grant, *Planets*, p. 648. A detail of Copernicus' Platonic doctrine of elemental motion recalls Philoponus' *De anima* commentary, and the Suda's repetition of Philoponus' comments, as cited in nn. 45 and 46 above. Like them Copernicus illustrates his doctrine of gravity by the analogy that a displaced part relates to its whole as sickness to health; cf. Copernicus, *De revolutionibus*, fol. 6^v (bk i, ch. 8): «Cum ergo motus circularis sit universorum, partium vero etiam rectus, dicere possumus manere cum recto circularem, sicut cum aegro animal». This coincidence, unfortunately, proves little. Aristotle, *De caelo*, iv 3, 310b16-33 and subsequently commentators of all periods had used the same analogy to illustrate their very different doctrines of motion. It could easily have occurred to Copernicus to convert Aristotle's analogy to his own purposes.

85. In a conference discussion Zdeněk Horský noted the similarity between Copernicus' and Ficino's account of gravity in the *Theologia platonica*; see *Avant, avec, après Copernic. La représentation de l'univers et ses conséquences épistémologiques*, Blanchard, Paris 1975, pp. 97-98. I do not know of any study following up Horský's observation. Whether or how well Copernicus knew Ficino's works remains uncertain; see P.O. Kristeller, *Marsilio Ficino and His Work after Five Hundred Years*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Quaderni di «Rinascimento», VII, Olshki, Florence 1987, p. 15. Modern scholarship on Copernicus has not related his doctrine of gravity to its Neoplatonic origins; see Felix Schmeidler, *Kommentar zu 'De revolutionibus'*, in: Copernicus, *Gesamtausgabe*, vol. 3, pt. I, pp. 83, 88, 184, with further references.

86. Copernicus, *De revolutionibus*, fol. 6^r (bk. i, ch. 8): «Cur ergo haesitamus adhuc, mobilitatem illi formae suae a natura congruentem concedere, ...». Cf. *ibid.*, fol. 2^v (bk. i, ch. 4), commenting that the celestial spheres move circularly in keeping with their shape. The principle that the circular motion is the motion most suited to sphericity, however, is an astronomical commonplace; cf. Johannes Regiomontanus, *Epytoma ... Almagestii Ptolomei*, Venice 1496 (Hain 13806*), sig. a5^r, speaking of the heavens: «Demum corpori tam nobili dignissimam, et motui circulari accommodatissimam attribuebant figuram sphericam». Copernicus might be turning the tables on this traditional argument.

tive spheres⁸⁷. All told, however, the evidence is meagre and inconclusive.

We shall do better, anyway, to leave this problem unsolved, and instead imagine ourselves in Bruno's position. Before arriving in England Bruno had studied carefully the opening chapters of *De revolutionibus*. Here Copernicus had advanced philosophical reasons in support of his heliocentric hypothesis and had anticipated philosophical objections to it. Bruno would have noticed that Copernicus had described the natural motion of the elements, including the earth⁸⁸, and realized that Copernicus' description of this theory was very similar to Ficino's. But what arguments had Copernicus proposed for his interpretation? None. He had described but not *why*, the elements moved the way they did. He had merely called gravity an 'attraction' implanted by Divine Providence: «Equidem existimo, gravitatem non aliud esse, quam appetentiam quandam naturalem partibus inditam a divina providentia opificis universorum, ut in unitatem integritatemque suam sese conferant in formam globi coeuntes»⁸⁹. This was not a philosophical explanation, not at least one that could satisfy an authentic philosopher of the kind that Bruno considered himself to be. But then Copernicus was, after all, only an astronomer, just a mathematician⁹⁰. We might plead that Copernicus knew the Platonic explanation of natural elemental motion perfectly well. Probably he had very sensibly chosen to suppress an argument that would have fanned hostility towards his heliocentric hypothesis amongst scholastic thinkers, who, contradicting Aristotle himself, had for three centuries strived to deanimate the heavens⁹¹. To Bruno, however, Copernicus' silence could only indicate ignorance.

87. Ficino, *Theol. plat.*, p. 160 (bk. iv, ch. 1), quoted on p. 335 above and *In Timaeum*, ch. 25, quoted in n. 14 above.

88. A similarity of expression confirms this. Bruno likes to describe parts of elements displaced from their whole as «peregrine», a metaphor found in Copernicus but not in Ficino; cf. e.g. *Cena*, BOeuC II 247: «che se ritrovano fuor del proprio continente, e come peregrine»; *Infinito*, BOeuC IV 137: «l'appulso ... del peregrino al proprio loco»; Copernicus, *De revolutionibus*, fol. 6^v (bk. i, ch. 8): «Rectus autem supervenit iis, quae a loco suo naturali peregrinantur».

89. *De revolutionibus*, fol. 7^r (bk. i, ch. 9).

90. *Cena*, BOeuC II 39-41.

91. Richard C. Dales, *The De-Animation of the Heavens in the Middle Ages*, «Journal of the History of Ideas», XLI (1980), pp. 531-550; Grant, *Planets*, pp. 235-239, 469-487, 514-568, especially pp. 524-528, 545-547, 567-568. Cf. Ficino, *Theol. plat.* I, p.

Bruno, as a philosopher, could supply the missing explanation. The Platonic doctrine of the World Soul showed why a part detached from its whole sought to return rectilinearly to its whole and why it then resumed the circular motion natural to it. Only by superimposing Ficino's comments on Copernicus' could the full implications, and limitations, of Copernicus' achievement become manifest. This superimposition was precisely what Bruno accomplished in *La cena*. And this, too, was what he attempted, among other things, in his lectures at Oxford. The titles that Bruno himself gives these lectures in *La cena* – or at least certainly the first, as commentators agree, even if otherwise their interpretations differ – confirm that Bruno's lectures included Neoplatonic themes, more specifically Ficinian themes, given Bruno's dependence on Ficino for his knowledge of Neoplatonic philosophy. «Informatevi come gli han fatte finire le sue publiche lecture, e quelle *de immortalitate animae*, e quelle *de quintuplici sphaera*»⁹². Taken together the lecture titles indicate that Bruno covered much more than the Platonic doctrine of elemental motion. Indeed we have Abbot's word that they did. Bruno attempted to explain Copernicus, «among very many other matters». But whatever the Neoplatonic themes that Bruno expatiated upon, the lecture title *De immortalitate animae* is clearly consistent with the possibility that Bruno discussed the Platonic doctrine of elemental motion as explained by Ficino in the *Theologia platonica de animorum immortalitate*.

There is one more detail we must take into account. Abbot reports that a «grave man» of the University, discovered that Bruno had taken his first and second lectures «almost *verbatim* out of the workes of Marsilius Ficinus». A marginal annotation refers us to Ficino's *De vita coelitus comparanda*, and only to this work. It does not

163 (bk. iv, ch. 1) noting correctly that Aristotle had held that the celestial spheres had souls.

92. *Cena*, BOeuC II 215. In this passage Bruno implies that he gave, or intended to give, two or more lectures on each subject. Abbot mentions three. He may have adjusted the number of lectures to make his anecdote fit his charge that in his *A Quatron of Reasons of Catholike Religion* Thomas Hill had plagiarized his *Third Reason* from Richard Bristow's *A Briefe Treatise of Diverse, Plaine and Sure Wayes to Find Out the Truths in This ... Time of Heresie*. Cf. G. Aquilecchia, *Ancora su Giordano Bruno ad Oxford (In margine ad una recente segnalazione)*, «Studi secenteschi», IV (1963, published 1964), pp. 3-13 (reprinted in id., *Schede bruniane (1950-1991)*, Vecchiarelli, Roma 1993, pp. 243-52 with additions on pp. xxv-xxvi), at pp. 6-7, 13. I should like to thank Giovanni Aquilecchia for correcting me on this point.

refer to the *Theologia platonica*, or for that matter to Ficino's *Timaeus* or Plotinus commentaries, as ideally it should if my argument is correct. We must assume, once again, that the annotation has some truth to it. The preceding marginal annotation to Bruno's self-awarded titles in the *Explicatio triginta sigillorum* is precise. Further, in my experience Renaissance marginalia, if sometimes infuriatingly vague, seldom point in wholly the wrong direction. The annotation, however, might well be incomplete, as Renaissance marginalia often are. Abbot refers in the text to «the workes of Marsilius Ficinus». This could mean, as commentators have assumed, that the person who discovered Bruno's source – let us follow the traditional suggestion and identify him as Martin Culpepper – found the incriminating passages in just one of Ficino's works. Culpepper consulted the *Opera* of Ficino and found the passages in the *De vita coelitus comparanda*, as the marginal annotation indicates. But the more natural reading of Abbot's comment «taken almost *verbatim* out of the workes of Marsilius Ficinus», if read on its own without reference to the annotation, is that Culpepper traced Bruno's borrowings in several works by Ficino. If we follow this possibility, the import of Abbot's remarks and annotation combined becomes: 'Culpepper discovered that Bruno had plagiarized his lectures from some of Ficino's works, notably the *De vita coelitus comparanda*'.

This makes the problem more tractable. Let us put ourselves in Culpepper's position. Bruno's first lecture reminds him of something he has read and, once back in his study, he finds a similar passage in the *De vita coelitus comparanda* and, as I have suggested, possibly other works. Neither on this nor on the other occasions, unless we assume he had a ferociously good memory, could he have determined that Bruno lifted passages, as Abbot says, «*verbatim*». Abbot's «*verbatim*» is in the spirit of caricature informing his anecdote. We should understand it instead loosely to mean that Culpepper identified numerous similarities of expression and content. The most striking resemblances, he found, were with the *De vita coelitus comparanda*. Now, if the ideas and passages that caught Culpepper's attention were common to the *De vita coelitus comparanda* and the *Theologia platonica*, we could then argue that Culpepper misidentified Bruno's source. There are in fact numerous similarities in theme and wording between the two works and the fourth book of the *Theologia platonica* has more than its fair share: the World Soul, seminal

reasons, magnets, and no doubt other topics besides⁹³. Moreover, these themes reappear conspicuously in Bruno's works⁹⁴. There is, however, one particularly striking and, I believe, original formulation common to both works that, had Bruno repeated it, would have caught Culpepper's attention, indeed might have triggered his memory in the first instance:

De vita coelitus comparanda, pp. 288-290 (ch. 11)

Vita quidem mundi omnibus insita propagatur evidenter in herbas et arbores, quasi pilos sui corporis atque capillos. Tumet insuper in lapides et metalla, velut dentes et ossa. Pullulat quoque in viventes conchas terrae et lapidibus adhaerentes. Haec enim non tam propria quam ipsa communi totius vita vivunt. Quae sane communis vita multo etiam magis super terram in corporibus viget subtilioribus tanquam propinquieribus animae. Per cuius vigorem intimum, aqua, aer, ignis viventia sua possident atque moventur. Vita haec aerem ignemque etiam magis quam terram et aquam fovet agitatque perpetuo motu.

Theologia platonica, p. 144 (bk. iv, ch. 1)

Exploratum autem habemus, ubi generationem nutritio et augmentum sequitur, ibi vitam animamque inesse. Terram vero videmus seminibus propriis generare innumerabiles arbores animantesque et nutrire et augere. Augere etiam lapides quasi pilos, quamdiu radicibus haerent, quae si evellantur et extirpentur e terra, non crescunt. Quis foeminae huius ventrem vita carere dixerit, qui tam multos sponte sua parit foetus et alit, qui sustinet seipsum, cuius dorsum dentes promit et pilos? Eadem est de aquae corpore ratio. Habent igitur animam aqua et terra, nisi forte quis dixerit viventia illa quae nos, cum seminibus propriis carere videantur, ab anima terrae fieri dicimus aut aquae, non ex tali anima nasci, sed ex influxibus caelestium animorum.

Bruno had almost certainly read the passage from the *Theologia platonica* by the time he came to deliver his lectures. It occurs at the

93. For the World Soul, cf. *De vita*, pp. 242-246, 250, 254-256 (bk. iii, ch. 1-4), etc. and *Theol. plat.*, I, pp. 158-162 (bk. iv, ch. 1). For magnets, cf. *De vita* pp. 314-316 (bk. iii, ch. 15) and *Theol. plat.*, I, p. 160 (bk. iv, ch. 1). For seminal reasons, cf. *De vita*, p. 242 (bk. iii, ch. 1) and *Theol. plat.*, I, pp. 146-148 (bk. iv, ch. 1).

94. Aquilecchia, *Ancora su Giordano Bruno ad Oxford*, p. 12, notes Ficino's comments on the World Soul in the *De vita coelitus comparanda* and relates them to similar comments in Bruno's works. Like Ficino, *Theol. plat.*, I, p. 160 (bk. iv, ch. 1), Bruno gives magnetism as an illustration of the idea that a displaced part seeks its animate whole; see *Cena*, BOeuC II (cf. *ibid.*, p. 169); *De magia*, BOL III 418.

beginning of the very same chapter in which Ficino discusses the natural motion of the elements and introduces Egesias. Moreover, in his written works, and nowhere more vividly than in *La cena*, Bruno frequently repeats the idea that Ficino expresses in these two quotations⁹⁵. The repetition is not casual. The idea is a necessary component in his conception of a homogeneous, animate, universe populated by animate 'earths' and 'suns'. The World Soul animates the elements, which, when in their natural place move circularly and weightlessly, just like the bodily parts of an animal feel weightless when in their appropriate position. The parts only move rectilinearly when outside their natural place.

We can, then, explain the reference *De vita coelitus comparanda* as follows. Bruno spoke, among other things, of the natural motion of the elements, including the earth, in Platonic terms. He produced Copernicus' system as a mathematical proof of this Platonic doctrine. His philosophical arguments, however, and his formulation of them drew substantially on Ficino's *Theologia platonica*, and especially on the first chapter of the fourth book, where Ficino had uniquely argued that the earth observed circular motion of a kind, indeed that, according to Egesias, it rotated around its axis at the centre of the cosmos. As a premise for this Platonic doctrine of elemental motion Bruno, like Ficino in the *Theologia platonica*, had explained that the earth's globe with the other elements constituted an animal. He explained this last point in the same vivid way as Ficino had done, perhaps dwelling on it at length. This made Culpepper remember that he had read something similar and, on retiring to his study, he identified Bruno's source as the passage from the *De vita coelitus comparanda* cited above. The similarities seemed obvious to him. Ficino had described the sublunary region as an animal. He had also asserted that the elements moved perpetually: «Vita haec aerem ignemque etiam magis quam terram et aquam fovet agitatque perpetuo motu». This led him and perhaps his colleague Tobie Gwinne to hunt for other unacknowledged borrowings from Ficino, a simple task given that Bruno, as we know from his written

95. E.g. *Cena*, BOeuC II 15, 165, 169-171, 175; *Infinito*, BOeuC IV 77, 215, 219-221, 233, 333; *Camoer. acrot.*, BOL I, I 68; *De immenso*, BOL I, II, 154-160, 198, 201; Firpo, *Processo*, p. 303. For the analogy with the weightlessness of bodily parts, see *Cena*, BOeuC II 247; *Infinito*, BOeuC IV 343; *De immenso*, BOL I, II 84, 281, 283 (cited by Ingegno, *Cosmologia*, pp. 110-111, 117, 119). The comparison derives from Lucretius, *De rerum natura*, v. 540-542 (cited by Ingegno).

works, drew heavily on Ficino even if he did not care to acknowledge his source⁹⁶.

CONCLUSION

Abbot's account is a caricature, but like all good caricature it works by exaggerating real features. This is its fascination. His vivid description of, among other details, Bruno's appearance and manner, of his Latin pronunciation, his Copernicanism and his sorry retreat from Oxford all fit, as Giovanni Aquilecchia has shown, what we know from other sources and suggest that Abbot, who was at the time a fellow of Balliol, attended the lectures himself⁹⁷. We should, then, assume that the most intriguing part of Abbot's account, namely, his comments on the content of Bruno's lectures is also accurate, however odd at first sight. Abbot's English unambiguously means that Bruno's discussion of Copernicus, like his discussion of the «very many other matters» Abbot mentions, followed Ficino closely.

The evidence I have presented in this essay accounts for this odd overlapping of Ficino and Copernicus. It shows: (i) that in a passage of the *Theologia platonica* Ficino reported a geokinetic but geocentric cosmology based on a Platonic theory of elemental motion; (ii) that, by the time he came to deliver the Oxford lectures described by Abbot, Bruno almost certainly knew this passage; (iii) that he adopted the Platonic doctrine of elemental motion described in this and, possibly, other passages of Ficino's works as an axiom of his cosmology and that he did so in order to undermine the Aristotelian doctrine of natural place and its corollary that the universe was finite; (iv) that, in keeping with Abbot's comments, Bruno tended in his written works to associate geokinetic, geocentric systems with Copernicus' heliocentric system since served equally to undermine these Aristotelian doctrines; (v) that Bruno thought that they geokinetic systems of whatever kind depended on the doctrine of elemental motion described by Ficino; and finally (vi) that, whereas Copernicus as a mere mathematician had attributed this type of elemental motion to Divine Providence, he, Bruno, as a

96. Sturlese, *Le fonti*, pp. 101-102. Bruno cites Ficino just once in his written works; see *De monade*, BOL I, II 408.

97. Aquilecchia, *Ancora su Giordano Bruno a Oxford*, pp. 7-13.

philosopher could explain it rationally in terms of the World Soul, a doctrine for which his main source was Ficino's *Theologia platonica* and other works by Ficino. The only slightly awkward point of this superimposition of Ficino and Copernicus is the marginal annotation to Ficino's *De vita coelitus comparanda*, and even on this detail my interpretation is more plausible, I believe, than its rivals. The buckle may pinch just a little but the shoe fits.

We shall never know what Bruno lectured on at Oxford – unless we miraculously discover his lecture notes. So I hope I shall be forgiven if I state here the conclusions that we can draw independently of whether or not my interpretation of Abbot's comment on Bruno, Ficino and Copernicus is correct. We can state with some confidence the following: that Ficino developed a 'Platonic' doctrine of elemental motion from his reading of ancient Greek and Byzantine Platonic or Neoplatonic sources; that this doctrine derived from the Platonic and Neoplatonic concept of the World Soul; that sixteenth-century thinkers of various intellectual persuasions adopted this doctrine in such a way as to undermine Aristotle's concept of natural place; that mathematicians, notably, Copernicus, adopted the Platonic description of elemental motion, while abandoning the Platonic explanation for it in terms of the World Soul⁹⁸; but that Bruno had no such reservations and used the Platonic doctrine of elemental motion, superimposed on the Copernican hypothesis, as a foundation for his philosophy of an infinite, animate cosmos. In many ways, I would add as a parting comment, the Platonic doctrine of gravity, levity and the natural circular motion of the elements exemplify the contribution of Ficino's Platonic revival to sixteenth-century cosmology. His *pia philosophia*, of which his Platonic doctrine of elemental motion was but one small, if intimate, part,

98. Later sixteenth- and seventeenth-century repeat the Platonic doctrine of natural elemental motion, drawing presumably in the first instance on Copernicus' version of it, and like Copernicus omit its Platonic context of universal animation; see T. Digges, *A Perfit Description of the Caelestiall Orbes According to the Most Aunciente Doctrine of the Pythagoreans, Latelye Revived by Copernicus and by Geometricall Demonstrations Approved*, published as an addition to a new edition of his father's work, Leonard Digges, *A Prognostication euerlasting*, London 1576, sig. O2^v; P.A. Foscarini, *Lettera ... sopra l'opinione de' pittagorici, e del Copernico, della mobilità della terra, e stabilità del Sole, e del nuovo Pittagorico sistema del mondo*, In Napoli 1615, pp. 46-49; G. Galilei, *Dialogo ... sopra i due massimi sistemi del mondo, Tolemaico, e Copernicano*, giornata prima, in id., *Le opere*, ed. A. Favaro and others, 20 vols., G. Barbèra, Florence 1890-1909, VII, pp. 69-71. For scholastic rejection of this doctrine as found in Copernicus, see Grant, *Planets*, p. 664.

provided later thinkers of various persuasions with the explanatory devices for a unified cosmology, a precondition or perhaps catalyst for the new sciences of the seventeenth century.

PASQUALE SABBATINO

«SCUOPRIR QUEL CH'È ASCOSTO
SOTTO QUESTI SILENI».
LA FORMA DIALOGICA DEGLI *EROICI FURORI**

SUMMARY

The form of Giordano Bruno's dialogue *Eroici furori* is analysed in light of the normative rules sanctioned in the course of the theoretical debate of the second half of the sixteenth century. While placing itself within the category of the representative or mimetic form of dialogue, the *Eroici furori* nevertheless tends in certain places towards the narrative form, with the transformation of the speaker into the narrator of a parable or a story. In addition, the last of Bruno's dialogues to be composed in London reveals itself to be voracious and omnivorous, on account of which it does not willingly respect the sixteenth-century norm requiring that a distance be kept from other genres, and finishes provocatively by feeding on them. In the end, the fact that the interlocutors belong to the private sphere and to the personal memory of the author – with the exception of the poet Tansillo, who also belongs to the public memory – results in the identification of the characters with the spoken voice, so that writing to be read becomes writing to be heard and the reader is placed in a position to listen to the stereophonic sound of 'writing in a loud voice'.



1. LE TRE «SPEZIE» DI DIALOGO NEL TASSO E GLI *EROICI FURORI*

Nel secondo Novecento è stata avviata la riflessione critica sulla forma dialogica in Giordano Bruno¹, con il risultato di indagini

* Relazione inedita, presentata al Colloquium *De Dialogo in de Renaissance*, Universiteit Antwerpen, 21-22 februari 1997.

1. Cfr. G. Bàrberi Squarotti, *Alcuni temi di un saggio su Giordano Bruno*, «Il Verri», II (1958), pp. 76-100; N. Ordine, *L'entropia della scrittura*, in *La cabala dell'asino. Asinità e conoscenza in Giordano Bruno*, Liguori, Napoli 1987, pp. 135-59; Id., *Raccontare l'uomo, raccontare la natura: l'eterna ricerca nei «Dialoghi» di Bruno*, in *Modi del raccontare*, a cura di G. Ferroni, Sellerio, Palermo 1987, pp. 60-8; Id., *Il dialogo cinquecentesco italiano tra diegesi e mimesi*, «Studi e problemi di critica testuale», XXXVII (1988), pp. 155-79 (in versione ridotta e col titolo *Teoria e «situazione» del dialogo nel Cinquecento italiano*, in *Il dialogo filosofico nel '500 europeo*. Atti del convegno internazionale di studi (Milano, 28-30 maggio 1987), a cura di D. Bigalli e G. Canziani,

perlopiù interessanti, ma ancora settoriali, che necessitano dapprima di ulteriori messe a punto e poi di una trattazione sistematica, capace di cogliere e misurare costanti e scarti. Al momento, allora, occorre ancora lavorare sui singoli testi, per rilevare di volta in volta la particolare realizzazione della forma dialogica, che nelle opere di Bruno si presenta in continua mutazione, allo stesso modo della natura nell'universo infinito.

I dialoghi di Bruno hanno alle spalle sia la grande fioritura del genere nel XVI secolo, sia la discussione teorica registratasi nel secondo Cinquecento, con gli interventi, tra gli altri, di Carlo Sigonio, *De dialogo liber* (1562), Sperone Speroni, *Apologia dei dialogi* (1574), Torquato Tasso, *Dell'arte del dialogo. Discorso* (1585). L'impegno dei trattatisti converge in un punto nodale, la definizione delle specie del dialogo². Possiamo cogliere la sintesi di questo dibattito nel discorso tassiano.

Per il Tasso il campo dell'imitazione comprende due ambiti, da una parte l'imitazione delle «azioni degli uomini», con la quale «son rassomigliati gli operanti» e dall'altra l'imitazione dei «ragionamenti» o delle «parole», con la quale «sono introdotti i ragionanti». A sua volta il primo genere dell'imitazione può essere diviso in tragedia o commedia. Parallelamente il secondo genere, ovvero, il dialogo, può essere tragico oppure comico. Infatti il greco Elio Aristide divide i dialoghi di Platone in commedia (*Ippia*, *Protagora*, *Gorgia*, *Eutidemo* e altri) e in tragedia (*Leggi*). Nel Cinquecento i dialoghi sono classificati dai moderni (Sigonio e Speroni), sulla scorta di Platone (*Resp.*, 392d-394d) in «tre spezie», rappresentativa, storica o narrativa, mista:

l'una delle quali [spezie] può montare in palco, e si può nominar rappre-

Franco Angeli, Milano 1990, pp. 13-33); D. Quarta, «*De umbris idearum*», «*Candelajo*», «*Cena delle ceneri*»: considerazioni e osservazioni sulle strutture comunicative dei primi dialoghi bruniani, in AA.VV., *Il dialogo filosofico nel '500 europeo*, cit., pp. 35-57; G. Bärberi Squarotti, *Pensiero e letteratura*, in *Parodia e pensiero: Giordano Bruno*, Greco & Greco, Milano 1998, pp. 9-92; P. Sabbatino, *Giordano Bruno e la «mutazione» del Rinascimento*, Olschki, Firenze 1993, pp. 83-93; M. P. Ellero, *Allegorie, modelli formali e modelli tematici negli «Eroici furori» di Giordano Bruno*, «Rassegna della letteratura italiana», 1994, pp. 38-52; M. Baschera, *Giordano Bruno e il dialogo «metafisico»*, «Cenobio», 43 (1994), pp. 319-25.

2. Tuttavia non bisogna dimenticare la dura opposizione di Ludovico Castelvetro nella *Poetica d'Aristotele vulgarizzata et sposta* (1570). Cfr. G. Baldassari, *L'arte del dialogo in Torquato Tasso*, «Studi tassiani», XX (1970), pp. 5-46.

sentativa, perciocch'in essa vi siano persone introdotte a ragionare «dramaticòs», ciò è in atto, com'è usanza di farsi nelle comedie e nelle tragedie; e simil maniera è tenuta da Platone ne' suoi ragionamenti e da Luciano ne' suoi. Ma un'altra ce n'è che non può montare in palco, perciocché, conservando l'autore la sua persona, come storico narra quel che disse il tale e 'l cotale; e questi ragionamenti si possono domandare storici o narrativi; e tali son per lo più quelli di Cicerone. E c'è ancora la terza maniera; ed è di quelli che son mescolati della prima e della seconda maniera, conservando l'autore la sua prima persona e narrando come storico; e poi introducendo a favellar dramaticòs, come s'usa di far nelle tragedie e nelle comedie; e può, e non, montare in palco: ciò è non può montarvi, in quanto l'autore conserva la sua persona, ed è come l'istorico; e può montarvi, in quanto s'introducono le persone rappresentativamente a favellare: e Cicerone fece alcuni ragionamenti sì fatti³.

Nel dialogo rappresentativo, detto anche mimetico, l'autore rinuncia a figurare come scrittore, per cui i lettori, divenendo spettatori, sono posti direttamente di fronte alle *dramatis personae* che sono già sulla scena e stanno dialogando, come nella commedia e nella tragedia. Nel dialogo storico o narrativo, detto anche diegetico, l'autore mantiene il proprio spazio di scrittore, per cui riferisce ai lettori, che restano tali, il dialogo, rispetto al quale può essere stato spettatore o personaggio o uditor. Nel dialogo misto si ha un mescolamento tra mimesi e diegesi, per cui l'autore da una parte si comporta come nella specie narrativa, conservando la figura di scrittore che narra ai lettori ciò che è stato detto dai dialoganti, dall'altra introduce personaggi nell'atto di dialogare, così come nella specie rappresentativa.

Sulla base di questa tripartizione, comunemente accolta nel secondo Cinquecento, gli *Eroici furori* di Bruno possono essere inseriti agevolmente nella specie mimetica, «maniera... tenuta da Platone ne' suoi ragionamenti e da Luciano ne' suoi», come avverte il Tasso. Infatti Bruno pone sistematicamente il lettore davanti alla scena, sulla quale si sta svolgendo il ragionamento tra due personaggi. L'autore, dunque, abbandonando gli abiti dello scrittore, si colloca

3. Si cita da T. Tasso, *Dell'arte del dialogo. Discorso*, a cura di G. Baldassarri, «La Rassegna della letteratura italiana», LXXV (1971), s. VII, pp. 121-22 (poi in vol.: Liguori, Napoli, 1998). Si veda, inoltre, C. Sigonio, *De dialogo liber*, 12a; Castelvetro, *Poetica*, 12b.

dalla parte dei lettori e insieme stanno in platea, come spettatori⁴.

Tuttavia, nel terzo dialogo della *Parte seconda* degli *Eroici furori*, Bruno innesta il dialogo diegetico sul corpo del dialogo mimetico. Infatti sulla scena, davanti alla quale il lettore è stato posto direttamente, vi sono due personaggi, Liberio e Laodonio, che ragionano sul divino amore. Nei suoi interventi Liberio si ritaglia lo spazio di narratore e di narratore omodiegetico, per cui racconta a Laodonio il dialogo in versi, al quale egli aveva in precedenza assistito di nascosto come personaggio-spia, tra gli occhi e il cuore del furioso seduto «sotto l'ombra d'un cipresso». In tal modo il personaggio Liberio del dialogo mimetico, svolgendo il ruolo di narratore omodiegetico di un avvenimento del passato nel quale figura come personaggio-spia, introduce il dialogo diegetico tra gli occhi e il cuore.

Anche nel quarto dialogo della *Parte seconda* Bruno sviluppa il dialogo diegetico dentro il dialogo mimetico. Il tema affrontato è quello delle nove cause che possono portare alla cecità il furioso eroico. Sulla scena del dialogo mimetico il personaggio Severino racconta a Minutolo, e di volta in volta commenta, le parole in versi di nove ciechi, ciascuno dei quali a turno rivela «a gli altri» il principio della propria cecità. Questa volta Severino veste i panni del narratore extradiegetico. L'uso del tempo presente nel dialogo mimetico e nel dialogo diegetico è un espediente per dare contemporaneità alle due scene, rendendo attuale il racconto-parabola sulla cecità.

La collocazione dei dialoghi degli *Eroici furori* nella specie rappresentativa o mimetica, nella quale poi mette le radici in alcuni casi il dialogo diegetico grazie alla trasformazione di un personaggio in narratore, serve solo ad avviare l'approccio con il testo bruniano, che appena aperto riserva numerose sorprese, proprio come i Sileni di Alcibiade, descritti da Platone nel *Simposio* e ricordati da Erasmo negli *Adagia*. Lo stesso Bruno, nella *Proemiale epistola* del primo dei dialoghi londinesi *La cena de le ceneri* (1584) indirizzata a Michel de Castelnau ambasciatore francese in Inghilterra, mette in guardia il lettore sulla particolare complessità della forma dialogica, che appare innanzitutto onnivora, per il fatto che si nutre avidamente di altri generi letterari:

4. Sull'azzeramento della dimensione spaziale e temporale cfr. P. Sabbatino, *Giordano Bruno*, cit., pp. 83-93.

Restarete meravigliato come con tanta brevità e sufficienza s'espeditano sì gran cose. Or qua se vedrete talvolta certi men gravi propositi, che par che debbano temere di farsi innante alla superciliosa censura di Catone, non dubitate: perché questi Catoni saranno molto ciechi e pazzi, se non sapran scuoprir quel ch'è ascosto sotto questi Sileni. Se vi occorono tanti e diversi propositi attaccati insieme, che non par che qua sia una scienza, ma dove sa di dialogo, dove di comedia, dove di tragedia, dove di poesia, dove d'oratoria, dove lauda, dove vituperà, dove dimostra et insegna; dove ha or del fisico, or del matematico, or del morale, or del logico; in conclusione, non è sorte di scienza che non v'abbia di suoi stracci⁵.

Il genere dialogico, scelto da Bruno per trasmettere la scienza filosofica, appare allo stesso Bruno, nel caso della *Cena*, come in una continua metamorfosi di generi (da dialogo a commedia, da tragedia a poesia e oratoria), di funzioni (dal lodare al vituperare, dal dimostrare all'insegnare) e di natura (dal fisico al matematico, dal morale al logico). Il contrasto di fondo, poi, tra la forma, che appare «con tanta brevità e sufficienza», e il contenuto profondo di «sì gran cose» suggerisce a Bruno l'accostamento del dialogo ai discorsi di Socrate, i quali come statue di sileni sono disadorni all'esterno e ricchi all'interno, come afferma il personaggio Alcibiade nel *Simposio* di Platone⁶. Il motivo ritorna negli *Adagia* di Erasmo, il quale, rimandando a Platone, sottolinea l'antitesi tra la sapienza di Socrate e il suo linguaggio dimesso e basso⁷.

A sua volta l'ultimo dei dialoghi londinesi, gli *Eroici furori*, si pre-

5. *Cena*, BOeuC II 19.

6. *Symp.*, XXXVII 221e-222a: «i suoi discorsi sono in tutto somiglianti ai sileni che s'aprono. Se infatti uno si mettesse ad ascoltare i discorsi di Socrate, lì per lì gli parrebbe assolutamente da ridere: di tali termini ed espressioni sono rivestiti al di fuori, come della pelle di un satiro insolente. Ché parla di asini da soma, e di fabbri e calzolai e conciapelli, e par che dica sempre le stesse cose con le stesse parole; sicché ogni persona inesperta o ignorante troverebbe da ridere sui suoi discorsi. Ma chi li veda aperti e ne penetri il significato, anzitutto li troverà i soli discorsi che racchiudano un pensiero profondo, e poi divinissimi e pieni d'innumerabili immagini di virtù, e concernenti i soggetti più vasti ed alti, e anzi, meglio, tutto ciò su cui conviene che mediti chi voglia diventare un uomo come si deve» (cfr. Platone, *Simposio*, trad. di G. Calogero, introd. di A. Taglia, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 114-15).

7. Erasmo da Rotterdam, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, trad. di S. Seidel Menchi, Einaudi, Torino 1980, p. 79: «sermo simplex ac plebeius et humilis; ut qui semper aurigas, cerdones, fullones et fabros haberet in ore» («Parlava un linguaggio semplice, dimesso, da uomo del popolo: non aveva mai in bocca nient'altro che cocchieri, artigiani, lavandai e fabbri»).

senta articolato in due serie di cinque dialoghi, che raccolgono al proprio interno un secondo genere letterario, il canzoniere di Bruno con ben settantadue componimenti (sessantasette sonetti, tre canzoni, una stanza di canzone e un'ottava), e persino un terzo genere, il commento ai singoli componimenti poetici, di cui si fornisce la lettura allegorica. Inoltre il dialogo quinto della *Parte prima* e i primi due della *Parte seconda* fanno largo uso di un quarto genere, l'impresa, che nel XVI secolo ebbe una grande fortuna, come provano alcuni scritti, a partire dal *Dialogo dell'impresie militari e amorose* (1555) del comasco Paolo Giovio e dal *Rota ovvero delle impresie* del leccese Scipione Ammirato, apparso a Napoli nel 1562, proprio nell'anno in cui Bruno si reca nella capitale del Vicereame per i suoi studi di lettere, logica e dialettica⁸.

Il dialogo di Bruno allora, più che mantenersi a distanza dagli altri generi come prevede la rigida normativa cinquecentesca, è tendenzialmente portato, perché vorace e onnivoro, ad avvicinarsi ad altri generi e a nutrirsi, con il risultato di creare continui contrasti, evidenti e stridenti, tra gli statuti strutturali e linguistici dei singoli codici. Così negli *Eroici furori* mette assieme il dialogo, che sul piano della finzione è «imitazione d'una disputa dialettica»⁹ e sul piano della scrittura è in prosa «perciocché la prosa è parlar conveniente allo speculativo»¹⁰, il canzoniere, che è raccolta organica di componimenti poetici, il commento, che fornisce la chiave per la lettura allegorica, e infine le imprese, che richiedono un legame stretto tra figura e sentenza, con l'ovvia constatazione che Bruno sostituisce la figura dipinta, per necessità sempre essenziale ed allusiva, con la figura largamente descritta in prosa e in versi.

8. Altri trattati sul tema dell'impresa si registrano tra secondo Cinquecento e primo Seicento. Si va dalle *Imprese illustri* (I ed. 1566; II ed. 1572) di Girolamo Ruscelli ai *Ragionamenti sopra le proprietà delle impresie* (1574) di Luca Contile, da *Dell'impresie* (I parte 1578; II e III parte 1594) di Scipione Bargagli al trattato *Delle impresie* (1592) di Giulio Cesare Capaccio, dal *Conte ovvero de le impresie* (1594) di Torquato Tasso a *Idea delle perfette impresie* di Emanuele Tesauro, che riprende e rianoda le fila del tema nel *Trattato delle impresie*, un capitolo del capolavoro della retorica barocca, *Il cannocchiale aristotelico* (1655).

9. Tasso, *Dell'arte del dialogo*, cit., p. 127.

10. Ivi, p. 124.

2. SULLA SOGLIA DEL TESTO

Bruno intrattiene a lungo i lettori sulla soglia¹¹ degli *Eroici furori*, mantenendo una consuetudine ormai consolidata nelle opere in volgare, a partire dalla tragicommedia *Candelaio* e dal primo dialogo londinese *La cena*, che del resto sono rapportabili tra loro.

Nel *Candelaio*¹² lo spazio del prologo viene provocatoriamente occupato da ben sei elementi, raggruppabili in due terne. Da una parte il primo gruppo: il sonetto caudato *Voi che tettate di muse da mamma* è recitato dal personaggio-«libro», che rivolgendosi ai poeti, «gli abbeverati nel fonte caballino», mendica un componimento proemiale; la dedica del personaggio-autore *Alla Signora Morgana B*, forse figura reale ma certamente simbolo della mutazione vicissitudinale, principio cardine della filosofia bruniana; infine l'*Argumento ed ordine della comedia*, esposti analiticamente, atto dopo atto, scena dopo scena, dal personaggio che rappresenta lo stesso testo teatrale. Dall'altra parte il secondo gruppo: l'*Antiprologo*, il quale manda alla malora il prologo, annuncia che la messinscena non ci sarà e delinea il profilo dell'autore della commedia, che paradossalmente «ave una fisionomia smarrita», sembra «sempre... in contemplazione delle pene dell'inferno» e sottoposto «alla pressa come le barrette», non ride se non «per far comme fan gli altri», si mostra «fastidito, restiò e bizzarro», e ancora «non si contenta di nulla», ha la ritrosia di «un vecchio d'ottant'anni», appare «fantastico com'un cane ch'ha ricevute mille spellicciate» e «pasciuto di cipolla»; il *Proprologo* sancisce la fine e l'inutilità del prologo, dal momento che il testo teatrale è stato composto come «una specie di tela», con «l'ordimento», cioè la disposizione sul telaio dei fili in modo parallelo e longitudinale, e la «tessitura insieme», cioè con l'inserimento tra i

11. Sulla funzione del paratesto dell'opera come *soglia* cfr. G. Genette, *Soglie. I dintorni del testo*, a cura di C. M. Cederna, Einaudi, Torino 1989 [ed. orig.: Paris 1987], p. 4: «È attraverso il paratesto... che il testo diventa libro e in quanto tale si propone ai suoi lettori e, in genere, al pubblico. Più che di un limite o di una frontiera assoluta, si tratta di una *soglia*, o – nelle parole di Borges... – di un «vestibolo» che offre a tutti la possibilità di entrare o di tornare sui propri passi». La soglia «costituisce, tra il testo e ciò che ne è al di fuori, una zona non solo di transizione, ma di *transazione*: luogo privilegiato di una pragmatica e di una strategia, di un'azione sul pubblico, con il compito, più o meno ben compreso e realizzato, di far meglio accogliere il testo e di sviluppare una lettura più pertinente, agli occhi, si intende, dell'autore e dei suoi alleati».

12. Si cita da *Candelaio*, BOeuC I.

fili della trama per dar vita all'intreccio del tessuto; infine il *bidello* deride coloro i quali (gli aristotelici) hanno ingabbiato la commedia in una rete normativa, con un capovolgimento delle figure tradizionali, per cui i detentori della cultura vengono smascherati dagli ignoranti e gli insipienti finiscono col diventare i veri sapienti¹³.

Nella *Cena* l'apertura è affidata a due sezioni, il sonetto caudato *Se dal cinico dente sei trafitto*, dedicato «Al mal contento», e la *Proemiale epistola* indirizzata a Michel de Castelnau, Signore di Mauvisière, «Cavalier de l'Ordine del Re, e Conseglie del suo privato Consiglio, Capitano di cinquant'uomini d'arma, Governator generale di San Desiderio, et Ambasciator di Francia in Inghilterra». Quest'ultima è articolata in più parti, la presentazione dell'opera, l'esposizione dell'*Argomento* dei cinque dialoghi¹⁴, la ripresa della presentazione e infine la dedica.

Sulla soglia degli *Eroici furori*¹⁵ Bruno crea tre sezioni: *Argomento... scritto al molto illustre signor Filippo Sidneo*, *Avertimento a' lettori* (cui segue un'aggiunta fatta sulle bozze, *Alcuni errori di stampa più urgenti*), infine il sonetto caudato *Iscusazion del Nolano alle più virtuose e leggiadre dame*. Si ha, allora, una crescita delle sezioni e la collocazione del sonetto caudato in chiusura dello spazio introduttivo. Inoltre l'*Argomento... scritto al molto illustre signor Filippo Sidneo* ha un aspetto ternario, infatti è insieme epistola proemiale, mappa dell'opera, a sua volta suddivisa in tre paragrafi (*Argomento de' cinque dialogi de la prima parte*, *Argomento de' cinque dialogi della seconda parte*, *Argomento ed allegoria del quinto dialogo*), e dedica vera e propria («Questi son que' discorsi, gli quali a nessuno son parsi più convenienti ad essere addirizzati e raccomandati, che a voi, Signor eccellente»).

13. Cfr. P. Sabbatino, *Giordano Bruno*, cit., pp. 39-47 (*La struttura del «libro»-teatro e il lettore-spettatore*).

14. Cfr. D. Quarta, «*De umbris idearum*», «*Candelajo*», «*Cena delle ceneri*», cit., p. 45: «qui, l'autore invece di riferire succintamente sul contenuto offre un commento ai temi trattati, una specie di 'guida alla lettura', introdotta costantemente con «onde vedrete», «vedrete», «fa vedere» che rimanda alla prassi espositiva del *Proprologo* e ribadisce un concetto di scrittura visiva, di dimostrazioni raffigurabili, immaginabili visivamente per poter essere comprese, quindi messe in spazio per poter essere percepite. Lo spazio è mentale, la capacità immaginativa/raffigurativa dello spettatore o lettore viene guidata... Il continuo riferirsi alla scrittura come equivalente dell'arte pittorica va approfondito, proprio per tentare di definire il metodo bruniano della 'messa in spazio', della raffigurazione a fine gnoseologico».

15. Si cita da *Furori*, BDI.

L'intero spazio introduttivo degli *Eroici furori* è occupato da Bruno *auctor*, ora come firmatario dell'epistola proemiale indirizzata al «Signor Filippo Sidneo», ora come disegnatore della mappa dei dieci dialoghi, ora come dedicatore, ora come portatore presso i lettori di informazioni metriche su tre sonetti caudati (*Quel ch'il mio cor aperto e ascosto tiene; Se da gli eroi, da gli dei, da le genti; Avida di trovar bramato pasto*), che sono nel primo dialogo della seconda parte, ora come correttore di bozze che fornisce l'elenco di «errori di stampa più urgenti», ora come poeta che formula in versi la propria «iscusazion... alle più virtuose e leggiadre dame» dell'Inghilterra, tra le quali avanza, «come tra gli astri il sole» (v. 14), la regina Elisabetta, «l'unica Diana» (v. 13).

Sulla soglia degli *Eroici furori* Bruno non solo guida i lettori di ogni tempo nella transizione verso il testo, ma compie una strategica e storica transazione con il pubblico della corte inglese, con l'obiettivo di orientare la lettura nella direzione di un preciso progetto culturale e politico, quello di far pervenire alla regina Elisabetta, attraverso il Sidney, il verbo della propria filosofia della natura, nutrendo la speranza che «l'unica Diana» possa ridare la vista ai ciechi con la diffusione di quel verbo e l'aspersione dell'acqua della sapienza.

3. LA VOCE DEI PERSONAGGI E LA SCRITTURA DA SENTIRE

Il lettore degli *Eroici furori*, opera appartenente alla «spezie» del dialogo mimetico, vien posto direttamente di fronte a personaggi che discutono in una scena del tutto azzerata, sul piano della dimensione spaziale e temporale, e diventa spettatore. Nella *Parte prima* solo due personaggi, Tansillo e Cicada, occupano la scena e per ben cinque dialoghi. La costante presenza di Tansillo e Cicada è l'unico elemento narrativo che salda i cinque dialoghi. Nella *Parte seconda* i personaggi variano sia in rapporto alla *Parte prima* con la sostituzione di Tansillo e Cicada, sia all'interno della stessa *Parte seconda* con la successione di Mariconda e Cesarino nei primi due dialoghi, Liberio e Laodonio nel terzo, Severino e Minutolo nel quarto, Laodomia e Giulia nel quinto. Con la moltiplicazione dei personaggi e la loro sostituzione per ogni singolo dialogo, ad eccezione dei primi due, viene meno nella seconda parte persino l'unico elemento narrativo che nella prima parte unisce i cinque dialoghi grazie alla costante presenza di Tansillo e Cicada. Ormai i singoli dialoghi ten-

dono alla separazione narrativa e si muovono autonomamente entro il contenitore esterno della *Parte seconda*. Tuttavia occorre ricordare che dove si ha la pausa narrativa più forte, cioè tra la *Parte prima* e la *Parte seconda*, Bruno crea per contrasto un legame grazie al fatto che l'ultimo dialogo della *Parte prima* e i primi due dialoghi della *Parte seconda* gravitano attorno a uno stesso genere, quello dell'impresa.

I personaggi affiorano dalla memoria di Bruno e rimandano all'ambiente nolano, ad eccezione probabilmente di Liberio e Laodonio, di cui studiosi e biografi di Bruno finora non hanno individuato tracce. La scelta di personaggi che appartengono al mondo quotidiano e privato dell'autore, per cui furono già sul finire del Cinquecento e restano ancora oggi sul finire del Novecento, non solo per i lettori stranieri ma anche italiani, senza volto, esprime una precisa direzione polemica contro il dialogo diegetico del primo Cinquecento caratterizzato dal ricorso a personaggi pubblici, quindi facilmente identificabili, e perlopiù eccellenti. Inoltre contiene una interessante indicazione di metodo per la scrittura del dialogo mimetico: i personaggi hanno la sola funzione di dar voce – nel duplice significato di esprimere con parole e di emettere suoni articolati – alla riflessione dell'autore, tra avanzamenti e pause, tra lacerazioni e contraddizioni. Da questo punto di vista la scrittura dialogica di Bruno è da leggere e nel contempo da ascoltare. La lettura di un dialogo mimetico che riproduce la sola voce dei personaggi trasforma il lettore in pubblico che ascolta e la scrittura da leggere in scrittura da sentire.

Gli utenti degli *Eroici furori*, allora, si trovano di fronte a un testo che da un lato esige la capacità di seguire e talvolta inseguire i passaggi della riflessione dell'autore, esposta attraverso la voce dei personaggi – i destinatari interni all'opera simbolo dei destinatari esterni¹⁶ – e dall'altra richiede di porsi in ascolto della «stereofonia» della «scrittura ad alta voce», con «la grana della gola, la patina delle consonanti, la voluttà delle consonanti»¹⁷. E certamente que-

16. Sulla nozione di destinatario cfr. M. Corti, *Principi della comunicazione letteraria*, Bompiani, Milano 1976, pp. 53-4; per l'identificazione dei destinatari interni all'opera di Bruno con i destinatari esterni, i lettori attivi, residenti fuori dalla casa dell'ozio e impegnati nella ricerca del sommo vero cfr. P. Sabbatino, *Giordano Bruno*, cit., p. 86.

17. R. Barthes, *Le plaisir du texte*, Paris 1973 (trad. it.: *Il piacere del testo*, Einaudi, Torino 1975, p. 66).

sta «definizione» di Barthes è «più vicina all'effetto catturante della straordinaria e spesso oscura prosa bruniana»¹⁸.

4. LA FUNZIONE DEL POETA NOLANO LUIGI TANSILLO

Tra i personaggi l'unico «nolano» di adozione e insieme pubblico è Luigi Tansillo (Venosa [Potenza] 1510-Teano [Caserta] 1568), poeta petrarchista di rilievo nella cultura napoletana¹⁹, ma dal profilo biografico certamente imbarazzante per Bruno dichiaratamente antispagnolo, dal momento che Tansillo fu al servizio del viceré don Pedro de Toledo dal 1535 al 1553, come soldato e come poeta, svolgendo le mansioni di «ufficiale celebratore delle imprese e della politica del padrone»²⁰.

In più occasioni Bruno mostra di aver letto il Tansillo rimatore e talvolta lo cita. Infatti nella *Parte prima* Bruno esibisce per intero ben quattro componimenti del Tansillo, che circolavano manoscritti e ritroviamo con varianti, che pur meritano prima o poi di essere studiate, nelle edizioni otto-novecentesche delle sue liriche²¹:

Cara, suave ed onorata piaga (I, 1)²²

18. Quarta, «*De umbris idearum*», «*Candelajo*», «*Cena delle ceneri*», cit., p. 48.

19. Cfr. P. Mazzamuto, *Luigi Tansillo*, in AA.VV., *Letteratura italiana. I minori*, II, Marzorati, Milano 1961, pp. 1253-81; G. Petrocchi, *Tansillo e il petrarchismo napoletano* [1968-69], in *I fantasmi di Tancredi*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 1972, pp. 367-98; M. Scotti, *Luigi Tansillo tra Rinascimento e Barocco*, in *Premarinismo e Pregongorismo*. Atti del convegno internazionale, Roma 19-20 aprile 1971, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1973, pp. 125-50; G. Ferroni-A. Quondam, *La «locuzione artificiosa». Teoria ed esperienza della lirica a Napoli nell'età del manierismo*, Bulzoni, Roma 1973, pp. 272 ss.; E. Raimondi, *Il petrarchismo nell'Italia meridionale* [1973], in *Rinascimento inquieto*, Einaudi, Torino 1994², pp. 267-306; A. Vallone, *Storia della letteratura meridionale*, Cuen, Napoli 1996, pp. 161 ss.

20. G. Ferroni-A. Quondam, *La «locuzione artificiosa»*, cit., p. 272.

21. Cfr. L. Tansillo, *Poesie liriche editte ed inedite*, a cura di F. Fiorentino, Morano, Napoli 1882; Id., *Il canzoniere edito ed inedito secondo una copia dell'autografo ed alti manoscritti e stampe*, a cura di E. Percopo, I, Tip. degli Artigianelli, Napoli 1926. L'ed. Percopo, rimasta incompiuta per la morte dello studioso, è stata recentemente completata, per cui si dispone della ristampa anastatica del vol. I e della pubblicazione del vol. II, *Poesie eroiche ed encomiastiche. Edizione dalle carte autografe di E. Percopo*, a cura di T. R. Toscano, Liguori, Napoli 1996.

22. Son. XXVIII, ed. Fiorentino, p. 15; son. XXXII, ed. Percopo, p. 49.

O d'invidia ed amor figlia sì ria (I, 1)²³
D'un sì bel fuoco e d'un sì nobil laccio (I, 3)²⁴
Poi che spiegar'ho l'ali al bel desio (I, 3)²⁵.

Nei dialoghi *La cena de le ceneri* e *Spaccio de la bestia trionfante* Bruno cita anche *Il vendemmiatore* del Tansillo, poemetto erotico in ottava rima scritto antorno al 1532-1534, introducendo i versi talvolta con chiare parole di apprezzamento: «come bene espresse quel terso e colto Tansillo»²⁶, «Onde ben disse il nolano Tansillo»²⁷, «Ben disse a questo proposito il Tansillo»²⁸.

Nel dialogo *De l'infinito universo et mondi* Bruno esibisce tra i componimenti proemiali il sonetto *E chi mi impenna, e chi mi scald'il core?* tradotto poi e commentato nel *De immenso et innumerabilibus, seu de universo et mundis* (1591). Il sonetto in questione presenta una trama intertestuale, dal dialogo con la *Theologia platonica* di Marsilio Ficino come ha dimostrato Rita Sturlese con puntuali riscontri testuali²⁹, alle corrispondenze formali con alcune terzine del *Chaos del Triperuno* (1527) di Folengo, fino all'«imitazione» di due sonetti del Tansillo (*Amor m'impenna l'ale, e tanto in alto; Poi che spiegar'ho l'ale al bel desio*)³⁰. Una spia, allora, da non lasciar cadere, che indica la necessità di avviare il confronto tra la poesia del Tansillo e quella di Bruno, sul piano di lessico e immagini.

Negli *Eroici furori* Bruno assegna al personaggio Tansillo la funzione di *alter ego*, impegnato a esporre la poetica bruniana con l'aiuto della spalla Cicada. Nell'utilizzare alcuni componimenti tansilliani Bruno dapprima li decontestualizza e poi li ricontestualizza, inserendoli «entro il proprio discorso concettuale attraverso la loro

23. Son. XXXIII, ed. Fiorentino, p. 17; son. VII, ed. Percopo, p. 14.

24. Son. XXVII, ed. Fiorentino, p. 14; son. I, ed. Percopo, p. 3.

25. Son. XXVI, ed. Fiorentino, p. 14; son. III, ed. Percopo, p. 5. In parte il sonetto viene ripreso da Maricondo in *Furori* (II, 1).

26. *Cena*, BOeuC II 43.

27. *Spaccio*, BDI 718.

28. Ivi, p. 746.

29. Cfr. R. Sturlese, *Le fonti del 'Sigillus sigillorum' del Bruno, ossia il confronto con Ficino a Oxford sull'anima umana*, «Nouvelles de la République des Lettres», XIII (1994), pp. 164-66. Inoltre G. Aquilecchia, nel saggio *Ancora su Bruno e Telesio* [1989], in *Schede bruniane (1950-1991)*, Vecchiarelli, Manziana (Roma) 1993, pp. 303-310, avanza l'ipotesi di un influsso del sonetto bruniano sulla traduzione di un componimento di Telesio.

30. Cfr. la nota di Gentile in BDI 365-366.

interpretazione simbolica, che li trasforma dall'omaggio amoroso normale del petrarchismo in figurazione dell'amore eroico, dello slancio di ricerca e di contemplazione della verità»³¹.

La presenza del personaggio Tansillo (morto nel 1568) in un dialogo sulla poesia può essere letta come segnale autoriale, sul piano narrativo, per datare la maturazione delle «premesse di poetica» proprio negli anni giovanili, in ambiente nolano prima e napoletano poi, quando nel convento di San Domenico Maggiore Bruno si forma, muovendosi nella direzione contraria a quella della cultura ufficiale, optando per percorsi filosofici antiscolastici e antiaristotelici e per percorsi letterari antipetrarcheschi e filoberneschi³².

La scelta bruniana di inserire tra i personaggi degli *Eroici furori* il poeta petrarchista Tansillo può essere stata variamente motivata. Probabilmente avrà influito il fatto che Tansillo è nolano d'adozione come nolani sono perlopiù gli altri personaggi. Inoltre Bruno potrebbe essere stato colpito dallo spessore filosofico di alcuni componimenti tansilliani, come già aveva rilevato Fabricio Luna, che nel suo *Vocabulario* (1536) accoglie del Tansillo («spirto moderno») il sonetto «non men filosofico che poetico» *O d'invidia e d'amor figlia sì ria*³³, lo stesso che Bruno utilizza negli *Eroici Furori*. Ma più di ogni altra ragione sarà stato determinante il fatto che la poesia di Tansillo è sentita dal Bruno antipetrarchista e filoberniano come poesia che parte dal Petrarca ma per allontanarsene. Più tardi questa prospettiva si trova nei discorsi *Il ritratto del sonetto e della canzone* (Pas-

31. G. Barberi Squarotti, *Per una descrizione e interpretazione della poetica di Giordano Bruno*, «Studi secenteschi», I (1960), p. 56; Id., *Parodia e pensiero: Giordano Bruno*, cit., pp. 80-81.

32. S. Nigro, *Il Regno di Napoli*, in *Letteratura italiana*, dir. A. Asor Rosa, *Storia e Geografia*, II. *L'età moderna*, t. 2, Einaudi, Torino 1988, pp. 1152-53.

33. Cfr. F. Luna, *Vocabulario di cinquemila vocabuli toscani non men oscuri che utili e necessari del Furioso, Boccaccio, Petrarca e Dante novamente dichiarati e raccolti... per alfabeto ad utilità di chi legge, scrive e favella*, Giovanni Sultzbach, Napoli 1536, alla voce 'zelo'. In seguito, nella raccolta *Rime diverse di molti eccellentissimi autori nuovamente raccolte. Libro primo* (Gabriel Giolito di Ferrari, Venezia 1545), curata da Lodovico Domenichi, il sonetto fu attribuito a Giovanni della Casa; e ancora nella ristampa della antologia giolitina (1549) fu attribuito ad Antonio Mezzabarba. Cfr. T. R. Toscano, *Due nuovi manoscritti di rime di Luigi Tansillo in Spagna e una notizia sul recupero del codice Casella*, «Filologia e critica», XX (1995), pp. 114-15. Sul *Vocabulario* cfr. P. Sabbatino, *L'idioma volgare. Il dibattito sulla lingua letteraria nel Rinascimento*, Bulzoni, Roma 1995, pp. 59-61; M. Montanile, *Le parole e la norma. Studi sul lessico e grammatica a Napoli tra Quattro e Cinquecento*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1996, pp. 47-74.

saro, Napoli 1677) del pugliese e marinista Federigo Meninni, il quale colloca i petrarchisti meridionali, Luigi Tansillo e Angelo Di Costanzo, nel «secondo» tempo della perfezione raggiunto dalla lirica a partire dal 1550, dunque tra il primo tempo, quello del Petrarca che va dal 1350, e il terzo «intieramente perfetto», quello di Giovan Battista Marino, dal 1600 in poi³⁴. E il Tansillo inaugura «il secondo tempo più culto della lirica poesia» perché «ebbe sodezza di pensieri, maggior lume, vaghezza e amenità nel dire, che non ebbero tutti gli antepassati poeti»³⁵. In tal modo il petrarchismo meridionale, dal Tansillo al Di Costanzo, appare al Meninni, in pieno Seicento, «come un antefatto della poesia marinistica»³⁶.

34. Cfr. F. Meninni, *Il ritratto del sonetto e della canzone*, Passaro, Napoli 1677, p. 111.

35. Ivi, pp. 140-41.

36. E. Raimondi, *Il petrarchismo nell'Italia meridionale*, cit., p. 268.

STÉPHANE TOUSSAINT

L'INFLUENCE DE FICIN À PARIS ET LE PSEUDO-DENYS
DES HUMANISTES:
TRAVERSARI, CUSAIN, LEFÈVRE D'ÉTAPLES.
SUIVI D'UN PASSAGE INÉDIT DE MARSILE FICIN

SUMMARY

Most of the modern interpretations of Ficino's legacy have to cope with the connection, in late European Humanism, between Christianity, Neoplatonism and Hermeticism, or else religious and philosophical commitment. Through the study of the manuscript and printed corpus dionysiacum, here is some hint of solution following what appears to be a consistent attitude in Ficino, namely his oscillation from *mystical* theology to *mythical* theology under the conviction of a 'prisca theologia' spread throughout the Platonic tradition. The idea of Christian mysticism in the Quattrocento, illustrated by Traversari's translation of Pseudo-Dionysius the Areopagite (1437), appeared consequently and deeply modified by Ficino's work, as Jacques Lefèvre d'Étaples clearly showed to understand in his own *Theologia vivificans* in 1499.



À la fin du Quattrocento, un fort dénouement théologique dans l'œuvre de Marsile Ficin, nouvel interprète du Pseudo-Denys, joue un rôle crucial entre l'hermétisme italien et la préréforme française. À plus d'un titre le manuscrit latin 2613, de la Bibliothèque nationale de France, en porte témoignage. Sa facture dépouillée, très probablement florentine, enveloppe une triple exception: seul manuscrit complet qui nous soit parvenu des traductions commentées que Ficin réalisa entre 1491 et fin 1492 d'après le texte grec du *De Mystica Theologia* et du *De Divinis Nominibus*, c'est aussi un Aréopagite 'latin' du XVe siècle savamment conçu à l'usage des Humanistes néoplatonisants, tout en étant un exemplaire annoté par un personnage aussi éminent que Germain de Ganay, admirateur parisien de Ficin et de Pic de la Mirandole, conseiller clerc au Parlement de Paris, puis chanoine de Notre-Dame, enfin évêque d'Orléans, trop connu pour être présenté ici.

L'éclairage érudit de deux articles de l'excellent Sebastiano Gen-

tile¹, la note plus récente d'Alessandro Daneloni², savants travaux dont a bénéficié au passage notre manuscrit, ont fait plus de lumière sur la transmission matérielle de l'Aréopagite ficinien en milieu parisien. C'est à sa transmission intellectuelle que l'on peut désormais s'attacher. De prime abord la diffusion des mystères hermétiques et chaldaïques, mis en faveur par Ficin à titre de 'théologie ancienne ou primordiale' (*prisca theologia*), justifie l'envoi à Germain de Ganay³, durant ou après octobre 1494, du ms. lat. 2613 contenant la *Théologie Mystique* (f. 1r-17v) et le traité *Des Noms Divins* (f. 18r-266v) nouvellement interprétés par Marsile. Les remarques fort sagaces de Gentile sur les fameuses traductions du Pseudo-Orphée, des *Hymnes* de Proclus et des *magica dicta* de Zoroastre (réalisées par Jean Lascaris probablement pour le compte de Germain de Ganay), illustrent la vive curiosité des premiers Humanistes français envers les *theologi veteres*, les théologiens du paganisme. Cette curiosité s'étend sans conteste à l'Aréopagite de Marsile, que l'on suivra dès lors d'un peu plus près. Son commentaire est justement étoffé de tant de références aux *theologi veteres*, aux poètes inspirés les plus anciens, au mage Zoroastre, à Orphée, à Hermès Tris-

1. S. Gentile, *Giano Lascaris, Germain de Ganay e la «prisca theologia» in Francia*, «Rinascimento», II s., XXVI (1986), en particulier p. 68-76 (avec 3 reproductions du ms. B.n.F., lat. 2613: plat antérieure interne, f. 170r et f. 171r); Id., *Lo «scrittoio» di Ficino*, in J. Hankins, J. Monfasani et F. Purnell Jr., *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, New York 1987, en particulier p. 347-348 (reproduction du B.n.F., lat. 2613, f. 70v); E. Garin, *Schede, II: A proposito della «prisca theologia» in Francia*, «Rivista di storia della filosofia», n.s., XLIII (1988), p. 125-126.

2. A. Daneloni, scheda 110, in S. Gentile, *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento*, Rose, Milano 1997, p. 384.

3. *M. Ficini Florentini ... Opera quae hactenus extitere et quae in lucem nunc primum prodire omnia*, Basileae, ex officina Henricpetrina, 1576 (réédité avec une lettre de P. O. Kristeller et un préambule de M. Sancipriano, Turin 1962), où se trouvent les deux lettres de Ficin à Germain de Ganay, p. 957 («Mittam ad te primo quidem Dionysii et platoniorum multorum libros tibi jam exscriptos, quos jamdiu petisti...») et p. 960 («Vidisses et Areopagitam simul Platoniorum culmen...»), 16 octobre 1494) citées par A. Renaudet, *Préforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Librairie d'Argences, Paris 1953 (deuxième édition revue et corrigée de la Thèse de 1916) p. 257, et reprises par A.J. Festugière, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVIe siècle*, («Études de philosophie médiévale», XXXI) Vrin, Paris 1941 p. 63, note 3 (où l'auteur confond la date des deux lettres); S. Gentile, *Giano Lascaris*, cit., p. 74.

mégiste, à Pythagore, à Platon bien sûr mais aussi aux mystères d'Égypte et à Jamblique, évoqués dans la dédicace de l'ouvrage au cardinal Jean de Médicis («Ainsi je t'ai déjà envoyé précédemment Jamblique platonicien, ce prêtre qui traite des saints mystères égyptiens», «Itaque Platonicum Iamblichum sacerdotem jampridie ad te misi, sacra egyptiorum mysteria pertractantem»)⁴, qu'on peut lire sous un jour nouveau les études dionysiennes de Marsile, placées après 1489 aux fondements (*columen*) et au sommet (*culmen*) de sa pieuse philosophie. On ne doutera pas non plus du prodigieux attrait que Germain de Ganay, familier du cabaliste Reuchlin et correspondant du ténébreux moine-nécromancien Trithemius, dut trouver là.

Si l'ouvrage d'ensemble le plus récent sur le Pseudo-Denys paie un tribut modeste à Ficin, il s'en dégage la notion d'une chaîne dionysienne qui, allant de Hilduin (vers 835) à Ambroise Traversari et Denys le Chartreux (vers 1460-5), trouve en Marsile son point final, voire son impasse⁵. Tout ou presque, cependant, reste à comprendre de cette exception.

Pour une fois Marsile n'avait eu ni à platoniser outre mesure, ni à mysticiser son auteur. En effet l'anonyme qui se cache derrière l'Aréopagite était déjà, nous le savons, un disciple mystique de Proclus et de Platon. Or tous les Humanistes, nous le verrons, ne l'entendront pas volontiers de cette oreille: un tel 'ficinisme' en sera parfois quitte pour une mise au ban, particulièrement à Paris et du vivant même de Marsile.

Vaine serait la tentative de circonscrire Ficin, en ce vaste contexte théologique, à des doctrines en vérité point exceptionnelles; le *raptus Pauli*, l'*amor extaticus*, l'*ebrietas* de l'inspiration divine, pour être des thèmes chers à Marsile, n'en étaient pas moins d'authentiques lieux communs de la littérature mystique que les *expositores*

4. Manuscrit B.n.F., lat. 2613, f. 1r passé dans toutes les éditions, contrairement à la suite de la dédicace (ici en appendice) censurée dans la princeps (d'Alopa, Florence après le 2 décembre 1496: cf. Daneloni, cit., note 2).

5. M. Nasta, *Quatre états de la textualité du Corpus Dionysien*, in Y. De Andia, *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident* (Actes du colloque international, Paris 21-24 septembre 1994. «Collection des Etudes Augustiniennes. Série Antiquité», 159), Paris 1997, p. 64-65: «Marsile Ficin, habité par l'enthousiasme des grands initiés, tentait de coupler des parcours culturels disparates ... l'histoire médiévale du corpus n'avait plus un véritable débouché».

dionysiens, au moins depuis Thomas d'Aquin⁶ sinon depuis Scot Érigène, s'étaient efforcés de rapporter à un code unique. À l'intérieur de cette littérature, la notion même d'extase mentale connaissait donc un traitement canonique que modulaient les classifications scolastiques des effets de l'amour tels que le zèle (*zelus*), l'union (*unio*), la ferveur (*fervor seu languor*), la liquéfaction (*liquefactio*), la stupeur paralysante (*inhaesio*) et l'ivresse (*inebriatio*). La doctrine que Ficin pouvait lire par exemple chez saint Antonin⁷, n'était pas totalement abolie dans le système céleste et solaire de son *furor platonicus*. S'ils prenaient un accent particulier en d'autres circonstances, par le génie dont Marsile les imprégnait, certains thèmes de ses arguments sur la *Théologie Mystique* et sur les *Noms Divins* découlaient donc de catégories mystiques très précises, en usage chez les commentateurs précédents.

Ficin avait connu fort tôt, c'est probable, la traduction de son compatriote érudit, le moine camaldule Ambroise Traversari, autre fervent disciple de l'Aréopagite. Il est manifeste que le chemin accompli par Marsile dans ses commentaires dionysiens de 1491-1492⁸, après une mûre méditation des traductions de Traversari, éclaire à rebours la formation de sa philosophie de l'amour, du ravissement et de l'illumination céleste, qui s'étale du *De divino furore* au *De raptu Pauli*, en passant par le *De Amore* et la *Theologia Platonica*, soit encore de 1457 jusqu'aux années 1474. Mais puisque l'on parlera sur un autre plan, et à bon droit, d'une relecture audacieuse et novatrice du Pseudo-Denys chez Ficin, sa place singulière dans la mystique européenne du XVe siècle appellera naturellement beaucoup plus d'attention que de coutume.

Ce sont en effet Jean Gerson († 1429), Nicolas de Cuse († 1464), Denys le Chartreux († 1471), tous lus au Nord de l'Europe, qu'il faut faire comparaître aux côtés du Ficin admiré à Paris. Les *Tractatus primus et secundus de Theologia Mystica* de Gerson et du *De non aliud* du Cusain, nous évoquent immédiatement une suite de parallèles ficiniens impressionnants, tant sur le fond que sur la forme, précisément en termes d'extase mentale, d'étincelle d'esprit et d'il-

6. S. Thomae Aquinatis In Librum beati Dionysii De Divinis Nominibus expositio, cura et studio fr. Ceslari Pera o.p., Marietti, Turin-Rome 1950, par exemple: p. 142-145 (*extasis*), p. 146-149 (*amor... dei*), p. 188-189 (*angelum... speculum*).

7. Voir plus loin, note 59.

8. Marsilio Ficino e il ritorno di Platone, Le Lettere, Firenze 1984, a cura di S. Gentile, S. Niccoli, P. Viti, p. 157.

lumination solaire dans le *raptus* paulinien. Ainsi Gerson écrit-il «*raptus mentis supra potentias inferiores fit per affectionis scintillam menti cognatam vel appropriatam, que amor extaticus vel excessus mentis nominatur*»⁹, que Ficin répétera à distance de cinquante ans «*Dyonisii dei numen theologi veteres et Platonici separatim mentium extasin et excessum esse putant*»¹⁰ ou encore «*Hunc nos ardorem voluntatis ardore potiusquam scintilla mentis attingimus...*»¹¹. Et si le Cusain remarque

Quaerit autem omnis quaerens attrahere principium ... ut ait Paulus ... *sicut lux, quae in se est per hominis visum invisibilis, ut in solaris lucis exprimitur puritate*, videri quaeritur in visibili. Neque enim opus est lucem quaeri¹²

Marsile quant à lui n'aura pas d'autres mots sur la connaissance humaine du principe divin dans l'expérience paulinienne:

Lumen Solis perspicis in elementis, suspicis et in stellis, *in seipso non potes inspicere*, et tamen homo, si sapies, contentus es tantum esse Solem tuum, ut ca-

9. *Ioannis Carlerii de Gerson, De Mystica Theologia*, edidit André Combes («Bibliotheca scriptorum latinorum mediae et recentioris aetatis»), in *Ædibus Thesauri Mundi*, Lucani 1958, *Tractatus primus speculativus, tricesima nona consideratio est de raptu mentali sive scintilla eiusdem...*, p. 101 (les italiques sont de l'auteur).

10. *Prohemium Marsili Ficini in Dyonisium Areopagitam*, in *Preclarum opusculum Dyonisii Areopagita de mystica theologia et de divinis nominibus Marsilio Ficino interprete impressioneque nova luculentum*, Argentine, in die sanctorum martyrum Viti et Modesti, 1502, f. Iir. Ce volume (voir plus loin note 50) reproduit l'incunable de l'Aréopagite ficinien [d'Alopa, Florence, 1496-97] côte à côte avec la réédition [Argentine, in die Vitalis Martyris, 1502] du Pseudo-Denys de Traversari par Lefèvre d'Étaples [déjà publié chez Higman et Hopyl, Paris 1499], et la version de l'Erigène. Désormais indiqué [Strasbourg 1502].

11. *Argumentum in Platoniam Theologiam*, in *Opuscula Theologica*, M. Ficini, *Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*, III, par R. Marcel, Les Belles Lettres, Paris 1970, p. 275 (dans le contexte tout identique d'un «immensus ardor» mystique).

12. *Directio speculantis seu de non-aliud*, chap. III, in N. Von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, hrsg. L. Gabriel, II, Herder, Wien 1966, p. 454; et encore: «*sicut solis claritas sensibiliter invisibilis in iridis coloribus visibilibus visibiliter relucet varie in varia nube*», *ibid.*, chap. VIII, p. 474. Pour le parallélisme métaphorique de la couleur, on comparera Ficini: «*sicut rubris oculis ... rubra sunt singula, ita mortali animo mortalia cuncta iudicarentur*», *De Raptu Pauli ad tertium caelum*, in *Opuscula theologica*, cit., p. 360, avec le Cusain: «*uti facit videns per vitrum rubeum nivem, qui nivem videt et apparentiam rubedinis non nivis, sed vitro attribuit, ita facit mens per forma videns informatum*», *Directio speculantis*, cit., p. 478.

pacitatem superet oculorum. Divinam lucem similiter ... absolutam in seipsa non sustines¹³.

Ces convergences pourraient bien s'étendre aux autres nombreuses questions du miroir de l'esprit, de l'œil de l'âme, ainsi de suite... Et sans doute, dans ce cercle de concomitances plus que d'influences, le Pseudo-Denys chantre du soleil divin recouvre toujours une veine hermétique¹⁴ plus ou moins déclarée chez nos auteurs.

Surtout, les disquisitions subtiles de l'aristotélicien Gerson sur le ravissement de saint Paul¹⁵, en ses deux traités de théologie mystique, tout comme les spéculations du platonicien Cusain sur la nature de l'intuition 'lumineuse', restituent très exactement à nos yeux l'espace historique et intellectuel dans lequel Marsile élabore sa pensée face aux Humanistes français nommés Jean et Germain de Ganay, Robert Gaguin, Jacques Lefèvre d'Étaples (lecteur de Gerson et éditeur infatigable du Cusain, chez Josse Bade dès 1514¹⁶). Nombre de doctrines examinées par Ficin avaient déjà été discutées au cours d'un long débat entre la faculté des arts et la faculté de théologie, particulièrement vif à Paris, puis entre la théologie monastique et la théologie scolastique¹⁷. Ainsi en va-t-il du rôle de l'affect ou de l'intellect dans l'union mystique. Sur cette toile de fond notre florentin, traitant de questions déjà fort sensibles au nord de

13. M. Ficin, *De Raptu Pauli*, cit., p. 360.

14. *Liber Viginti Quattuor philosophorum, cura et studio Françoise Hudry* («Corpus Christianorum Continuatio Medievalis», CXLIII A, *Hermès latinus*, tomus III, pars I) Brepols, Turnhout 1997, pars prima, XXIV, p. 33: «... Lux divina non invenit in rebus creatis».

15. *Ioannis Gerson, De mystica Theologia*, cit., 1958, pars septima, *De amore et eius triplici proprietate, et de raptu similiter et extasi*, p. 94-101 (à relire côte à côte avec M. Ficin, *De Raptu Pauli*, et *Theologia Platonica*, livre XIII, sur les vacances de l'âme, la prophétie et les miracles); A. Combes, *La théologie mystique de Gerson. Profil d'une évolution*, tome second, Rome-Paris-Tournai 1964 p. 64-170 («extasis» p. 149 et s.), p. 395-462; Id., *Jean Gerson commentateur dionysien* («Études de Philosophie Médiévale», XXX), Vrin, Paris 1973 (deuxième édition), p. 465 et s.

16. A. Renaudet, *Préréforme*, cit., p. 661-665; G. Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures* («Travaux d'Humanisme et de Renaissance», CLII), Droz, Genève 1976, p. 60-70; H. Heller, *Nicholas of Cusa and Early French Evangelism*, «Archiv für Reformationsgeschichte», LXIII (1972), p. 6-21.

17. K. Emery Jr., *Monastic, Scholastic and Mystical Theologies from the Later Middle Ages*, («Collected Studies series», 561), Aldershot 1996.

l'Europe¹⁸, compose son *expositio* avec l'élan inspiré d'un théologien poétique désormais étranger à l'université comme au monastère, mais attentif à des interlocuteurs 'initiés' comme Jean Pic de la Mirandole (dont le *De Ente et Uno* s'appuie sur l'autorité de Denys) ou Germain de Ganay. Dans cette atmosphère 'mercurielle' son projet platonicien récupère tous ses droits.

Au départ c'est bien en milieu monastique que croît une idée proligère, essentielle au projet dionysien de Ficin, celle d'une transmission orale complètement ésotérique de saint Paul, ravi au troisième ciel devant son disciple de l'Aréopage. Aussi un Denys le Chartreux (Denys van Ryckel, 1401-1471) s'était-il fait naturellement l'écho des mystères pauliniens¹⁹ selon une tradition ancienne où, comme pour beaucoup d'autres avant lui, Paul ravi au troisième ciel avait vu et entendu les choses secrètes qu'il avait répétées, croyait-on, à Denys l'Aréopagite, homme d'exception: «Paulus ... et verba arcana quae ibi audivit, huic viro [l'Aréopagite] eximio creditur revelasse». Figure par ailleurs doublement attrayante que ce Denys le Chartreux, ami du Cusain, puisque l'*Elementatio Theologica* de Proclus, on le sait, sera souvent cité dans ses propres commentaires²⁰. Or ces énigmes suprasensibles, est-ce un hasard?, avaient déjà été solennellement exaltées par Traversari en août 1436 dans son *Oratio* au Concile de Bâle, à propos de «Denys, le disciple de l'apôtre Paul, dans lequel, comme en un pur vase ... il versa, pense-t-on, ces arcanes célestes» («Dionysius tamen Apostoli [Pauli] discipulus, in quem, veluti in vas mundum ... refudisse arcana illa coelestia ... creditur»²¹).

Solidement fondé sur une certaine mystique contemporaine, au-

18. W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958.

19. *Dionysii Carthusiani In Acta Apostolorum Expositio*, cap. XVII, *Cum autem perambulassent Amphipolin*. Apud viduam Mauricij a Porta, in Clausio Brunello, Paris 1554, p. 249.

20. D. Wassermann, *Dionysius der Kartäuser: Einführung in Werk und Gedankenwelt* («Analecta Cartusiana», 133), Univ. Salzburg, Salzburg 1996, p. 64-94; *Doctoris ecstatici D. Dionysii Cartusiani Opera Omnia in unum corpus digesta cura et labore monachorum sacri ordinis cartusiensis*, XV-XVI, *Elucidationes seu Commentaria in libros S. Dionysii Areopagitae, ex editionibus Coloniae, Petri Quentel MDXXXVI, heredum Joannis Quentel MDLVI*, Tournai 1902, Proclus *ad ind.*

21. L. Ch. Stinger, *Humanism and the Church Fathers. Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany 1977, p. 282, note 288.

tant que sur une savante construction hermétique, un espoir longtemps mûri avait ainsi guidé Ficin, dès son *Commentaire au Banquet* riche en citations dionysiennes²², vers un Aréopagite réceptacle des révélations célestes, trait d'union entre la religion de Platon, interprète de Zoroastre, d'Hermès et d'Orphée, – théologiens du monde païen –, et les mystères célestes de saint Paul, apôtre ésotérique par excellence. Nous sommes en 1468, et l'on verra s'accroître la mutation que Ficin entendra faire subir à l'héritage monastique d'Ambroise Traversari, dont les versions latines du *corpus dionysiacum* déjà commencées en 1431 (d'après deux manuscrits grecs fournis par Niccolò Niccoli en 1424), s'achevèrent le 18 mars 1437 selon les colophons («XV^o kalendas aprilis anno dominicæ incarnationis millesimo quadringentesimo tricesimo VI^{to} indictione XV^a»)²³. D'un ravissement l'autre, du raptus de Zoroastre à celui de Paul (et de Hiérophante²⁴), les Humanistes italiens, puis français, entendront désormais dialoguer le Pseudo-Denys du platonicien de Florence avec celui du moine de Camaldoli: l'un sort de Careggi, l'autre de Sainte Marie des Anges. C'est l'Académie face au Monastère.

Pour commencer, une bifurcation sur la doctrine fondamentale du Pseudo-Denys, habilement dérobée à la vue de lecteurs hâtifs, ne laisse pas de frapper l'attention aujourd'hui encore. Quelque croyance intime en l'immutabilité de l'expérience extatique depuis l'antiquité jusqu'au christianisme, poussait Ficin à prôner que

les Chaldéens pensent que l'âme accomplit encore un autre miracle, qui consiste à entourer son corps d'une lumière en répandant sur lui des rayons et à le soulever par la légèreté des rayons, miracle que, selon quelques-uns, leur père Zoroastre a accompli sur sa propre personne.

Ainsi la lévitation lumineuse des Mages zoroastriens allait confluer dans le ravissement des prophètes, puisque «c'est aussi par un char

22. M. Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, par R. Marcel, deuxième tirage, Les Belles Lettres, Paris 1978, Ps-Denys *ad ind.*

23. L. Ch. Stinger, *Humanism*, cit., p. 158-163; p. 280-283; A. Sottili, *Griechische Kirchenväter im System der humanistischen Ethik, Ambrogio Traversaris Beitrag zur Rezeption der Patristischen Literatur*, in W. Rüegg et D. Wuttke, *Ethik im Humanismus* («Beiträge zur Humanismusforschung», V), Boppard 1979, p. 63-83; *Umanesimo e Padri*, cit., p. 237-240 (A. Dillon Bussi), p. 266-268, 298-300 (S. Gentile).

24. Par exemple: *S. Thomae Aquinatis In Librum De Divinis Nominibus*, cit., *Expositio*, 256, p. 78: «Hierotheus superabat omnes magistros post Apostolos ... erat totus excedens omnia sensibilia et mundana et quasi extra seipsum».

de feu de ce genre, diraient les Mages et les Platoniciens, qu'Élie et Paul ont été élevés au ciel»²⁵. L'évocation chaldaïque et néoplatonicienne d'un raptus «vehiculo corporeque aereo» rivalisait avec la théologie mystique traditionnelle du Verbe et de l'Esprit Saint, celle qu'un Gerson, entre autres, avait formulée sur le thème identique de la lévitation des saints, lorsque le corps terrestre s'élève par l'effet d'une ferveur christique, non d'un véhicule aérien²⁶.

Autant de rappels nécessaires, semble-t-il, pour évaluer avec précision le témoignage qui suit. En 1461-2 le cardinal de Cuse consacre de nombreuses pages du *tetralogus Directio speculantis*²⁷, c'est-à-dire du *De non aliud*, à un long florilège de l'Aréopagite de Traversari²⁸, tiré d'un manuscrit reçu en 1443, l'actuel codex Cusanus 43²⁹ que le pape Nicolas V avait vraisemblablement transmis à Paolo dal Pozzo Toscanelli³⁰, mathématicien familial du Cusain, plus tard célébré par Ficin. Acceptée par la plupart des savants, avec quel-

25. M. Ficin, *Théologie Platonicienne*, II, cit., XIII, IV, p. 239-240; sur ce point on peut consulter B. Tambrun-Krasker, *Marsile Ficin et le Commentaire de Pléthon aux «Oracles chaldaïques»* (Table ronde «Marsile Ficin et la doctrine des Anciens», Paris 28 novembre 1998), «Accademia», revue de la Société Ficin, I (1999) p. 39-41.

26. A. Combes, *La théologie mystique*, cit., II, p. 45-47 («L'expérience maxima de la lévitation corporelle»). Gerson utilise d'ailleurs à cet endroit les symboles mystiques de l'œuf et de la rosée, qui reparaîtront assez significativement chez Ficin, comme je me réserve de le montrer ailleurs.

27. N. Von Cues, *Von Nichtanderen. De non aliud*, übersetzt von P. Wilpert (*Schriften des Nikolaus Von Cues*. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Hrsg. von Ernst Hoffmann. Heft 12), Meiner, Hamburg 1952, *Einführung*, p. V-XXVIII, Text p. 1-95, traduction allemande établie d'après le texte latin: *Nicolai de Cusa, Opera Omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis, XIII. Directio speculantis seu De non aliud*, hrsg. von Ludwig Baur und Paul Wilpert, Leipzig 1944); J. Monfasani, *Pseudo-Dionysius the Areopagite in mid-Quattrocento Rome*, in *Supplementum Festivum*, cit., p. 196-201.

28. *De non aliud*, chapitre 14, avec des extraits de: *De coelesti hierarchia*, *De divinis nominibus*, *Mystica Theologia*, *Epistolae ad Gaium*, dans la version de Traversari.

29. M. Grabmann, *Die Mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen der Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, I, Hüber, München 1936, p. 466 (déjà publié dans les *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur*. Festgabe Albert Ehrhard zum 60 Geburtstag (14 mars 1922), Schroeder, Bonn-Leipzig 1922): «Cod. 43 der Handschriftensammlung des Kardinals im Hospital in Cues enthält das Exemplar, das Tommaso Parentucelli, der späterer Papst Nikolaus V., durch Paolo del Pozzo Toscanelli dem Nikolaus von Cues überreichen ließ»; Ed. Vansteenberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'Action - la Pensée*, Paris 1920, p. 413-416.

30. Ed. Vansteenberghe, *Autour de la Docte Ignorance. Une controverse sur la théologie*

ques réserves³¹, cette transmission probable dérive d'une note du ms. Palatino lat. 149, f. 243v, de la Biblioteca Apostolica Vaticana, ainsi commentée par Wilpert, qu'il convient de citer:

Cusanus kam erst nach dem Tod des Übersetzers in den Besitz der Übersetzung. In der *Apologie* [*l'Apologie de la Docte Ignorance*, écrite en réponse à Johannes Wenck en 1449] erwähnt er, daß er sie durch Papst Nikolaus erhielt, während der cod. Palat. 149 fol. 243v folgende Notiz erhält: Ambrosius Generalis Calmadulens, florentinus, hanc translationem fecit, qui 1440 decessit. Et magister Paulus, magistri Dominici physicus florentinus, magistro Nicolao de Cusza hos libros sic translatos 1443 transmisit. Man koordiniert die beiden Nachrichten gewöhnlich in der Weise, daß Paolo del Pozzo Toscanelli die Bücher im Auftrage des Papstes Nikolaus überstand habe. Und man nimmt an, daß cod. Cus. 43 die fragliche Handschrift sei³².

Afin de mieux cueillir le sens d'une dispute si intense autour de l'Aréopagite et de la théologie mystique entre 1431 et 1461, autant dire durant les trente ans qui précèdent immédiatement l'œuvre de Ficin à Florence, l'épisode singulier du codex dionysien parvenu au Cusain à travers la double entremise d'un pape et d'un mathématicien, mérite bien quelques considérations supplémentaires. Traversari meurt en 1439 et son admirateur le cardinal de Cuse, qui annoyait déjà fiévreusement les anciens commentaires médiévaux à l'Aréopagite³³, reçoit officiellement sa traduction *novissima* en 1443. Or

mystique au XVe siècle («Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», XIV, 2/4), Münster (Westphalie) [1914] 1915, p. 114, note 1 (repris par M. Grabmann, *Die Mittelalterlichen*, cit., p. 466).

31. S. Gentile, *Umanesimo e Padri*, cit., p. 268.

32. N. Von Kues, *Von Nichtanderen De Non Aliud*, cit., *Anmerkungen* zu Kapitel 14, p. 187, n° 6.

33. M. Grabmann, *Die Mittelalterlichen*, cit., p. 466, note 54: «Dieser große deutsche Denker besaß auch andere Übersetzungen des Pseudo-Areopagiten und eine Reihe von Kommentaren zu demselben und hat speziell die Handschrift, welche Alberts d.Gr. Dionysius-Kommentar enthält (Cod. 96), mit zahlreichen Randbemerkungen versehen» et en note 54: «Eine solche Übersetzung mit Kommentar ist z.B. im Cod. 44 enthalten. Diese Übersetzung nebst Kommentar scheint nicht, wie J. Marx, *Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospital von Cues*, Trier 1905, 40, meint, der Zeit der Renaissance anzugehören, sondern ist das Werk des Robert Grosseteste. Diese Handschrift bietet am Anfange fol. 2v auch eine Notiz des Petrus episcopus Nycotarensis über die Benützung des Dionysius durch Proklus und aus der Hand des Nikolaus von Cues selber eine Notiz über Schrifsteller, welche den Areopagiten zitieren»; L. Baur, *Cusanus-texte II. Marginalien 1.*, *Nikolaus Cusanus und Pseudo-Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, in

dans une lettre fameuse de 1453 aux moines de Tegernsee, au sujet du mysticisme de Gerson critiqué par Vincent d'Aggsbach³⁴, le cardinal ne déclarait rien que n'éclairaient des convictions profondément liées au Pseudo-Denys traversarien:

J'ai écrit ces jours-ci un petit traité *De mathematicis complementis* dédié au saint seigneur le pape Nicolas V, qui est des plus rares: il révèle dans les mathématiques tout ce qui est demeuré caché jusqu'à présent; à celui-ci j'ai ajouté encore un *De theologicis complementis*, où j'ai traduit les figures mathématiques selon l'infinité théologique [suit la célèbre description d'un portrait «simul omnia et singula videns», destiné à prouver par l'expérience le concept de la vision multiple de dieu]. Vous me réclamez le Vercellensis [Thomas de St Victor] et le Linconiensis [Robert Grosseteste] etc. sur Denys; je vous envoie ce manuscrit que j'ai. Il est fautif, soyez des plus circonspects, je ne l'ai pas étudié à fond. J'ai un texte de Denys traduit par un très cher ami à moi [Traversari], de manière presque parfaite, et qui me suffit. Pareillement j'ai fait quérir à Florence un volume que je possède en grec; le texte de Denys en grec est tel qu'il n'a pas besoin de gloses; il s'explique de lui-même en tous sens (Scripsi hijs diebus *De mathematicis complementis* libellum ad S. d. Nicolaum papam, qui rarissimus est, nam omnia hactenus incognita manifestat in mathematicis; cui libello adiunxi alium *De theologicis complementis*, in quo transtuli mathematicas figuras ad theologicalem infinitatem ... petitis Vercellensem, Linconensem etc. supra Dionysium; ego vobis illum quem habeo mitto. Libellus non est bene visus, sitis cautions, nec ego multum studui in eo. Habeo textum Dyonisii proxime optime per quemdam amicissimum meum translatus, qui michi sufficit. Misi similiter pro libro greco meo Florentiam; talis est textus Dyonisij in greco, quod non habet opus glosis; ipse seipsum multipliciter explanat³⁵).

Nous apprenons d'abord de Nicolas de Cuse qu'un manuscrit grec de l'Aréopagite lui appartenant, se trouvait à Florence en 1453, date à laquelle il terminait le *De mathematicis complementis* et le *De theologicis complementis*, dans le contexte d'intenses débats dionysiens. Le *De mathematicis complementis*³⁶ dédié par le Cusain au toscan Nicolas V (qui lui avait fait l'envoi d'une traduction latine d'Ar-

Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, (Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1940/41, 4 Abhandlung), Heidelberg 1941, p. 13-22.

34. Ed. Vansteenbergh, *Autour*, cit., p. 113-117.

35. *Ibid.* p. 116-117; et maintenant N. De Cusa, *Opera Omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis, X, Opuscula II, fasciculus 2a, *De theologicis complementis*, ediderunt A. D. Riemann et C. Bormann, in Aedibus Felicis Meiner, Hamburgi 1994, p. XII-XIII.

36. N. Von Cues, *Die mathematischen Schriften*, übersetzt von Josepha Hofmann mit einer Einführung und Anmerkungen versehen von Joseph E. Hofmann (Im

chimède vers 1450), avait aussitôt soulevé les remarques du florentin Paolo dal Pozzo Toscanelli dont on conserve un fragment sous le titre *Magister Paulus ad Nicolaum Cusanum Cardinalem* (hiver 1453-4)³⁷. C'est proprement l'époque où le tout jeune Ficin, dans son *Di Dio et anima* de 1457 sur la quadrature du cercle (abordée précisément par le *De mathematicis complementis* et le *De theologicis complementis*) cherchait lui-même sa voie entre la géométrie et la théologie³⁸, en des termes inextricablement veinés de mystique dionysienne. Voilà l'horizon que domine la figure de Tommaso Parentucelli da Sarzana, le futur Nicolas V, influent dans l'établissement et dans la transmission des traductions dionysiennes de Traversari, qu'il faisait encore recopier pour lui-même vers 1450³⁹, après en avoir été le relecteur au printemps 1431 (d'après la lettre envoyée par Traversari à Niccolo Niccoli dès mars 1431⁴⁰) et durant l'été 1437. Il en fut aussi le fervent admirateur à en croire ce jugement rapporté par Vespasiano da Bisticci qui fait écho, à moins qu'il n'en soit la source, aux déclarations péremptoires du Cusain contre les gloses:

... J'ai entendu de Nicolas, le pape, que cette traduction [l'Aréopagite de Traversari] était tellement estimable que son simple texte se comprenait mieux que tous les autres textes avec leurs commentaires infinis (Opere sacre, l'opere di Dionisio Areopagita, libro mirabile, tradutto da frate Am-

Auftrag der heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Übersetzung. Hrsg von Ernst Hoffmann. heft 11), Meiner, Hamburg 1952, p. 68-127 (textes) et p. 216-217, 221, 233-235 (notes).

37. *Ibid.*, p. 128-131.

38. S. Toussaint, *De l'Enfer à la Coupole. Dante, Brunelleschi, Ficin. À propos des «codici Caetani di Dante»* («Studi e documenti d'archivio», 7), Fondazione Camillo Caetani, l'Erma di Bretschneider, Rome 1997, p. 97-104.

39. Dans le ms. Vaticanus latinus 169, qui appartient à une série de six manuscrits des traductions dionysiennes de Traversari (Vat. lat. 170-171-172-173-174, tous du XVe siècle): L. Ch. Stinger, *Humanism*, cit., p. 281-281 note 22; U. Fossa, *La tipografia Traversariana*, in S. Frigerio, *Ambrogio Traversari*, ed. Camaldoli, Camaldoli 1988, p. 200-207.

40. *Ambrosii Traversarii generalis Camaldulensium aliorumque ad ipsum, et ad alios de eodem Ambrosio latinae epistolae a domno Petro Canneto abbate camaldulensis in libros XXV tributae variorum opera distinctae et observationibus illustratae ... a Lorentio Mehus* (en deux volumes) Florentiae, ex typographio Cesareo, 1759, livre VIII, lettre 36: «Ostendit illum Thomae ipsi [Tommaso Parentucelli da Sarzana, plus tard Nicolas V] non ut blanditiis deliniret caput meum ... sed ut libere de eo iudicaret», citée aussi par L. Ch. Stinger, *Humanism*, cit., p. 281, note 280.

bruoso. Eranvi prima più tradutioni tutte barbare. Udii da papa Nicola che questa traductione era così degna che la s'intendeva meglio questo testo semplice che non s'intendevano gli altri con infiniti comentì v'erano⁴¹).

Un même idéal de simplicité, soulignons-le, semblait occuper tous ceux qui évoluaient autour du camaldule.

Les lettres où Traversari exprime son angoisse de traducteur, sa très haute vénération devant la parole des *opere sacre di Dionisio*, conforteraient à nos yeux l'image du moine en quête de solitude claustrale, de silence et d'oraison mentale devant un texte de haute mystique qui ne tolère point d'ajout. On serait presque tenté d'en faire une mission spirituelle, propre au monachisme florentin de cette période, puisque cela en a tous les accents:

Je n'ose encore le moins du monde aborder Denys, puisque de sérieux troubles s'y opposent en nombre; et je ne me sens pas capable de les écarter de moi. Si, Dieu voulant et touché par nos prières, les remous se calment et la tranquillité revient, j'oserai pénétrer avec Moïse dans ces ténèbres plus pleines de grâce que toute lumière, afin que de là j'entende la voix du Seigneur [7 novembre 1432] (Dionysius adhuc adtingere minime ausus sum; quod revera perturbationes obsistunt plurimae; nec idoneus sum eas exscutere. Si, Domino imperante, et precibus nostris excitato, sedentur fluctus, et tranquillitas redeat, ingredi audebo cum Moyse caliginem omni luce gratiorem; ut inde audiam vocem Domini⁴²).

Face à cette disposition d'âme il est facile d'imaginer combien la traduction traversarienne de l'Aréopagite, «pur vase» de la parole divine, pouvait se proposer d'atteindre une pureté comparable et sans gloses. Le sens de cette mission toute tendue vers une restauration spirituelle⁴³ devrait, là encore, n'être pas étranger aux dates envisagées, 1431-1437, étant donné qu'Ambroise n'entreprend de «Dionysium latinum facere» qu'après avoir été nommé prieur des Camaldules. Reçu par Ambroise le reclus en 1424, l'Aréopagite grec de Niccolò Niccoli ne commencera donc à se «faire latin» que

41. Vespasiano da Bisticci, *Le Vite*, a cura di A. Greco, Firenze 1970, I, p. 68; cité aussi par L. Ch. Stinger, *Humanism*, cit., p. 282, note 284.

42. *Ambrosii Traversarii ... epistolae*, cit., livre XI, lettre 48 (adressée à son frère Girolamo Traversari); citée aussi par L. Ch. Stinger, *Humanism*, cit., p. 281, note 282.

43. C. Vasoli, *La cultura fiorentina al tempo del Traversari*, in *Ambrogio Traversari. Nel V centenario della nascita*, Convegno internazionale di studi (15-18 settembre 1986), a cura di G.C. Garfagnini, Firenze 1988, p. 81 et s.

sous la plume d'Ambroise devenu général de son Ordre, dès 1431; et sans forcer non plus la portée de cette circonstance, les «nombreuses personnalités»⁴⁴ tels le futur Nicolas V et le cardinal Orsini qui pressaient le nouveau prieur de traduire Denys, devaient bien avoir leur raisons pastorales pour exiger de lui, en ce moment crucial de sa carrière, un effort si considérable.

À quelle fin Marsile Ficin voulut-il réitérer cet effort, puisque son programme platonicien recherchait avec système la nouveauté des traductions de Proclus, de Synésios, de Jamblique, de Plotin et d'Hermès Trismégiste? Inévitable question. Ficin n'observa jamais l'attitude d'un moine devant cette parole dionysienne qui «s'explique par elle-même», *a fortiori* sans le secours de Platon. La génération des premiers traducteurs humanistes était d'ailleurs loin derrière et Traversari ne pouvait plus servir de modèle. En outre Marsile espérait produire la continuité entre *son* Plotin traduit et commenté dès novembre 1490, et la théologie dionysienne pour mieux asseoir sa construction hermétique sur une mystique de l'Un.

Sans prétendre anticiper le travail qu'imposerait un propos autrement ambitieux, celui d'une comparaison systématique entre les deux versions latines d'Ambroise et de Marsile, il appert grâce au merveilleux instrument des *Dionysiaca* du Père Philippe Chevalier⁴⁵ (où les traductions de Traversari et de Ficin se lisent l'une sous l'autre dans l'exposition synoptique adoptée par l'auteur), que le platonicien s'éloigne souvent du camaldule pour renforcer, en les modulant, les significations latines du texte grec, avec l'intention vraisemblable d'amener le sens de sa propre *expositio* néoplatonisante. L'écart entre la version de 1437, concise par endroits jusqu'au dépouillement, et celle de 1492, plus somptueuse, semble donc déterminé souvent par le passage au commentaire.

S'il est un concept théologique dionysien fondamental c'est celui de l'ineffabilité divine, notamment dans un paragraphe du chapitre I, *Péri Theiôn Onomatôn*, qui commence par ces mots: «oi theologoi ... humnousi ... Anônumon men, hôs hotan phasi ten Thearchian

44. «Ego, Nicolae carissime, Dionysium ut traducere instituerem plurimorum extorserunt preces» déclare Traversari à Niccoli en 1431 (cf. note 40).

45. *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage et synopse marquant la valeur de citations presque innombrables allant seules depuis trop longtemps, remises enfin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature rendue d'un usage très facile*, I & II, Desclée de Brouwer, Bruges 1937 et 1950.

auten en mia tòn mustikôn tes sumbolikes theophaneias horaseôn epiplexai tô phesanti ti to onoma sou»⁴⁶. («Les théologiens célèbrent Dieu ... comme 'anonyme' quand il déclarent que la Théarchie, au cours d'une des visions mystérieuses où Elle apparut sous forme de symbole, réprouva celui qui demandait: quel est ton nom?»). Or ce passage-clef donne à Ficin l'occasion de rendre «ten Thearchian auten» par «supremam divinitatem» et toute la proposition «hen mia tòn mustikôn ... » par «in una quadam secretarum occultarumque ... visionum apparentem». Traversari, quant à lui, avait sèchement traduit par «Deum ipsum ... in una sacratissimarum visionum apparentem». La fidélité à l'original n'épuise pas ce recours au redoublement du génitif pluriel, «secretarum occultarumque», choisi par Marsile face au seul «sacratissimarum» d'Ambroise pour mieux créer une aura de mystère; car tout le commentaire ficinien, favorable aux secrets des platoniciens, pointe déjà sous les mots. Ce paragraphe, qui avait donné lieu au développement canonique de Thomas d'Aquin sur la causalité ineffable de Dieu⁴⁷, démarqué ici par Ficin, véhicule à présent avec lui les visions *symboliques* de la théologie astrale des Anciens, gouvernée par une «suprema divinitas» commune à tous les platoniciens, telle qu'elle s'exprimait *in nuce* dans les *Lettres* de Platon: «Dieu non seulement produit tout en toutes choses, mais est lui-même tout en toutes choses (Marsile). Platon dans ses *Lettres* déclare que tout dépend d'un dieu qui gouverne ...» («Deus non solum omnia in omnibus agit, sed etiam ipse est in omnibus omnia. Marsilius. Plato in epistolis inquit omnia a deo regente pendere ...»⁴⁸); et notre exégète d'insister ensuite sur la corrélation entre les dieux, les agents de l'univers et les puissances des planètes.

À bien voir, la nouvelle version de l'Aréopagite indissolublement liée à son commentaire platonisant, proposait une ouverture vers des mystères plus profonds contenus dans la doctrine de Platon et de ses disciples. Ficin avait connu et médité son Pseudo-Denys dans la version du moine Traversari bien avant de le traduire, il le latinisait maintenant sous une tout autre influence, celle de ce 'prêtre', le

46. *Corpus Dionysiacum*, I, *Pseudo-Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus*, hrsg. Suchla Beate Regina («Patristische Texte und Studien», 33), De Gruyter, New York 1990, p. 118.

47. *Sancti Thomae In Librum de Divinis Nominibus*, cit., *lectio III*, p. 25-29, *expositio* § 69.

48. Strasbourg 1502, f. XVr.

platonicien Jamblique, dûment évoqué dans la dédicace à Jean de Médicis. Dès lors son projet d'une re-traduction commentée trouvait un sens plus extrême, comme il le confessait sans trop de fard dans sa préface au *De Divinis Nominibus*:

j'ai établi en effet non seulement de concentrer sommairement (comme je l'ai dit) la signification de Denys de façon par-dessus tout platonicienne, mais encore de retraduire les mots grecs en latin, autant que le consentirait de part et d'autre, et à proportion de mes forces, la forme platonicienne en elle-même, que personne exactement ne peut rapporter avec aisance dans les deux langues. C'est assurément fort difficile si l'on n'est pas platonicien; suprêmement difficile, vraiment, si l'on n'est pas philosophe (Instituimus autem non solum sensum eius [Dionysii] summam (ut diximus) platonica potissimum ratione perstringere: verum etiam greca in latinum verba rursus interpretari. Ut utrinque pro viribus ipsa secum forma platonica consentiret; quam recte utrobique referre facile potest nullus. Difficilius quidem aliquis nisi plonicus. Difficillime vero nisi philosophus⁴⁹).

Derrière l'allusion transparente se dessine bien évidemment la «novissima translatio» de Traversari, que Ficin s'appliquait désormais à réformer, «rursus interpretari», puisqu'elle émanait non d'un philosophe, encore moins d'un prêtre platonicien, mais d'un moine étranger aux illuminations métaphysiques de la «forma platonica».

Ainsi s'instaure dans la texture même de ce latin rénové un duo entre Denys, réceptacle de saint Paul, et Marsile son nouveau traducteur. Certains indices sont tangibles, se mesurent dans ce dialogue indirect avec l'apôtre. L'édition de Strasbourg (*Argentine*, 1502), fruit de l'éditeur anonyme des *Postillae et sermones de tempore* de Jordanus de Quedlinburg⁵⁰, présente le grand avantage d'offrir l'une après l'autre les deux versions. On y voit que le *Péri mustikes theologias pròs Timothéon* fait un peu plus de quatre feuillets recto-verso dans le latin de Traversari (f. LXXIXr-LXXXIr), quand le latin de Ficin en comporte bien douze (f. IIIr-VIIIv). Ce rapport du simple au triple s'explique, dans le second cas, par l'abondante exégèse.

Telle présence obsédante du commentateur, ajoutée à la composition sophistiquée d'un texte précédé dans le B.n.F., lat. 2613 comme dans les éditions successives, 1) d'une dédicace 2) d'un

49. Strasbourg 1502, f. IXr (= *Opera omnia*, 1576, II, p. 1024).

50. V. Scholderer, *Fifty Essays in Fifteenth- and Sixteenth-Century Bibliography*, par D. E. Rhodes, Hertzberger and Co., Amsterdam 1966, p. 242 et note 3.

«prohemium M. Ficini in Dionysium» 3) d'un «argumentum Marsilii in orationem Dyonisii de trinitate» (le *De Mystica Theologia*) 4) enfin d'une «prosecutio expositionis de trinitate», font de l'Aréopagite ficinien un monument exégétique devant lequel Traversari aurait difficilement reconnu son pur vase d'élection paulinien. Quant au style théologique de cet édifice, malgré le «novum veritatis christiana lumen» dont Marsile entend l'éclairer dans son argument sur les *Noms Divins*, il est fort hermétique et plotinien. On en juge dès le premier commentaire à la *Théologie Mystique*. Là, après avoir laissé la parole à l'Aréopagite: «Oratio ad Trinitatem. Dyonisius», «Trinitas essentia divinitate ...», Ficin donne libre cours à sa verve et s'empresse d'expliquer par l'image hermétique d'un dieu égyptien, Harpocrate, le silence de l'ineffabilité dionysienne: «cette chose divine est le fameux silence Harpocratique célébré par Mercure, Pythagore, Socrate, Platon, Plotin» («hoc divinum illud Arpocraticum silentium a Mercurio, Pythagora, Socrate, Platone, Plotino ... celebratum»).

Tandis que nous parvient de loin, désormais presque d'une autre rive, l'écho atténué de la lettre à Niccoli où Traversari appelait la grâce divine sur sa traduction: «si, Domino imperante et precibus nostris exscitato, sedentur fluctus ...», on voudrait savoir par quelle manière de prière Ficin inaugurerait la sienne. La surprise ne se fait point attendre. Ficin s'adresse-t-il à Dieu, à l'Esprit-Saint? Non, à Bacchus:

Les théologiens antiques et les Platoniciens pensent que la puissance du dieu Dionysos est l'extase et l'excès des âmes détachées quand, en partie par amour naturel, en partie par l'instigation du dieu, les limites naturelles de l'intelligence franchies, elles se transforment miraculeusement dans le dieu aimé. Là où, comme enivrées par la nouvelle boisson de ce nectar et par une jouissance inextinguible, je dirais qu'elles se livrent au délire bachique. Voilà donc par quel vin pur et dionysiaque notre Denys enivré exulte en tous lieux. Il se répand en énigmes et compose des dithyrambes (Dyonisii dei numen theologi veteres et Platonici separatarum mentium extasin et excessum esse putant quando partim amore nativo, partim instigante deo naturales intelligentie limites superegresse in amatum deum mirabiliter transformantur. Ubi novo quodam nectaris haustu et inextinguibili gaudio velut ebrie (ut ita dixerim) debaccantur. Hoc igitur dyonisiaco mero Dyonisius noster ebrius exultat passim. Effundit enigmata, concinit dithyrambos)⁵¹.

51. Manuscrit B.n.F., latin 2613, f. 1r; Strasbourg 1502, f. IIr.

Ne voir en Ficin qu'un grand rhétoricien est un expédient qu'il faut souvent s'interdire, quand beaucoup persistent à le pratiquer. Jamais comme ici la fable antique, que Ficin fait sienne, n'a compté autant pour un Humaniste. En appeler à Dionysos pour traduire Denys, faire éclore dans l'oreille du lecteur jusqu'à l'assonance Dionysos/Dionysius, appartient à un tour de pensée typiquement ficinien, à un centre nerveux de sa théologie poétique.

Sous cette métaphore bachique se cachent des sous-entendus, des allusions systématiques qui convoquent en filigrane, mais irrésistiblement, d'autres textes ficiniens comme les *Trois livres sur la Vie*⁵² ou les méditations juvéniles sur le *Phèdre*⁵³; autant d'œuvres qui commençaient à jouir alors d'une vogue croissante en France, et que ni un Germain de Ganay ni un Jacques Lefèvre d'Étaples, – éditeur supposé du *Liber de triplici vita* chez Wolf à Paris⁵⁴ dès 1492⁵⁵ –, n'étaient censés ignorer, bien entendu. En envoyant à Paris son manuscrit de l'Aréopagite préfacé de la sorte, Ficin semait en une terre qu'il savait fertile, prête à recevoir la graine féconde de sa théologie poétique. Et l'on montrerait fort peu de perspicacité à le méconnaître. Sans aucun doute ce Pseudo-Denys bachique aura fait surgir, aux yeux des Humanistes transalpins, la première et bien célèbre page du *Prooemium* aux *Trois livres sur la Vie*:

52. *De Triplici vita: Three Books on Life*, critical edition and translation with introduction and notes, par C.V. Kaske et J.R. Klark, Binghamton, New York 1989; *De Vita*, éd. bilingue latin-italien, a cura di A. Biondi e G. Pisani, Pordenone, 1991; *Sulla Vita*, a cura di A. Tarabocchia Canavero, Rusconi, Milano 1995.

53. M.J.B. Allen, *Cosmogony and Love: The Role of Phaedrus in Ficino's Symposium Commentary*, «Journal of Medieval and Renaissance Studies», X (1980), p. 131-153; A. Sheppard, *The Influence of Hermias on Marsilio Ficino's Doctrine of Inspiration*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XLIII (1980), p. 98-100; S. Gentile, *Per la storia del testo del Commentarium in Convivium di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», II s., XXI (1981), p. 3-27; Id., *In margine all'epistola De divino furore di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», II s., XXIII (1986), p. 33-77.

54. W.A. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium Bibliographicum or Collections*. Towards a new edition of that work. Part II, vol. 1, (1898), reprint Görlich, Milan 1950, 248, 2497; A. Renaudet, *Préréforme*, cit., p. LI, n° 344, p. 149, p. 150 et note 3; G. Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples*, cit. p. 13, note 26.

55. E.N. Tigerstedt, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato. An Outline and Some Observations* («Commentationes Humanum Litterarum», LII, 1974), Societas Scientiarum Fennica, Helsinki-Helsingfors 1974, p. 87, note 205. L'auteur s'abuse (à moins d'une coquille) en écrivant «Faber did not publish any book before 1497» puisqu'il cite A. Renaudet, *Préréforme*, cit., p. 131, qui place le premier imprimé de Lefèvre en 1492.

Les poètes chantent que Bacchus, chef suprême des prêtres, naquit deux fois, sans doute pour faire comprendre que celui qui se prépare à devenir prêtre doit renaître dans les rites initiatiques, ou que l'esprit du prêtre qui a désormais atteint la perfection, profondément comblé par Dieu jusqu'à l'ivresse, semble être né à nouveau.

Lefèvre d'Étaples lui-même, en consacrant à la même époque ses *Paraphrases sur la Physique* à Ambroise de Cambrai, devait subir momentanément le charme de ces pénétrants symboles...

L'*inebriatio* religieuse chantée dans les *Psaumes*⁵⁶ et dans les *Proverbes*⁵⁷ n'est pas nouvelle; on conviendra pourtant que personne avant Ficin ne l'avait célébrée si obstinément sous les pampres de Bacchus, sinon Pic de la Mirandole lui-même dans ses *Conclusiones*, dont le souvenir semble planer sur toute cette théologie bachique⁵⁸. Il n'est que de se reporter par exemple à la *Summa Theologica* d'Antonin pour vérifier que l'un des effets de l'amour mystique reste, bien sûr, l'ivresse (*Alius affectus amoris est inebriare*⁵⁹), mais de celle toujours eucharistique que l'on puise dans le sang du Christ, unique vin de rédemption, jamais dans le breuvage initiatique d'une puissance dionysiaque (*Dionysii dei numinis*).

Ceux qui sauront lire le retour de Dionysos en 1491-2, et y saisir toutes les nuances de la mystique ficinienne, comprendront que Marsile, prêtre inspiré pour qui les religions se touchent par leurs sommets extatiques, entend nous faire pénétrer en mystagogue dans les mystères platoniciens et plotiniens de l'Aréopagite. De même que le «debaccantur»⁶⁰ du *Prohemium Ficini in Dionysium* semble une transposition du *Phèdre* où Dionysos, soulignons-le au

56. *Vulgate*, Ps. XXXV.

57. *Prov.* IX, 5.

58. G. Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, a cura di A. Biondi, Olschki, Firenze 1995, «conclusio secundum opinionem propriam de intelligentia dictorum Zoroastris ... 6», p. 114, «conclusio ... de modo intelligendi hymnos Orphei secundum Magiam ... 24», p. 124, «conclusio cabalistica ... 17», p. 130; E. Wind, *Porus consilii filius*, in *L'opera e il pensiero di G. Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, II, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1965, p. 198-200. F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge and Kegan Paul, London 1964, p. 126.

59. *Sancti Antonini... Opera Omnia*, cura et studio P. Th. M. Mamachi et D. Remdelli, tomus I, pars I, II, Florentiae, ex typ. P. C. Viviani, anno MDCCXLI: titulus VI, *De causis peccatorum et passionibus*, cap. V, 736-cap. XVII, 765.

60. M. Ficin: «ut ita dixerim, debaccantur»; Socrate dans le *Phèdre*, 234 d 5: «kai epomenos sunebakcheusa».

passage, représentait le chef d'une classe sacerdotale⁶¹, de même la fureur invoquée un peu plus bas dans cette préface annonce les mystères orphiques d'une folie sacrée, selon l'interprétation lancée par Pic («et quasi orphicum dicendi characterem imitari, ac latinis presertim exprimere ... necessarium omnino nobis divinus est furor»). L'enivrement par le nectar divin offre non seulement un souvenir du *Banquet*, 203 b, superposable au chant de David («Inebriabor ab ubertate ... »), mais un moyen de connecter les *Ennéades*, VI 7, 35, avec Orphée et Bacchus dans une 'symphonia' de sources mystiques. À ce titre un passage singulier de la dédicace au cardinal Jean de Médicis, censurée dans toutes les éditions, conservée dans notre manuscrit et publiée ici intégralement en appendice, restituée à nos yeux la fidélité de Ficin à l'inspiration médicale et théologico-poétique du *De Vita* dans son œuvre dionysienne:

Alors que les jours passés une douleur au flanc m'entravait dans ma hâte de parvenir à pied d'œuvre, et allait retarder la livraison imminente de ton Denys: pendant ce temps et inspiré comme je le crois par Dionysos, tu m'as libéré de mon mal et tu as réveillé par Dionysos un Denys déjà somnolent, grâce à certain don très exquis du père Liber (Cum vero superioribus diebus me ad calcem operis properantem morbus iliacus impediret, imminetem Dionysii ad te remoraturus accessum: tu interim Dionysio (ut reor) afflatus exquisitissimo quodam liberi patris munere et me liberasti langore et Dionysium Dionyso suscitasti iam torpentem⁶²).

En d'autres termes la livraison du Pseudo-Denys latin à Jean de Médicis risquait d'être retardée par une indisposition du traducteur, finalement apaisée par un vin particulièrement exquis, don de Liber Pater, le Bacchus latin, dieu romain de la vigne. Le vin sensible, symbole du vin spirituel, agit donc sur l'âme et sur l'œuvre. Avant tout Ficin veut placer sa nouvelle version commentée de la *Théologie Mystique* et des *Noms Divins* sous le signe d'un éveil mantique platonicien. De *furor* en *afflatus* rien n'empêche plus notre philosophe de mêler la théologie mystique avec la théologie mythique, et d'accroître le caractère transformant de sa nouvelle ferveur dionysiacodionysienne. Voilà comment «les âmes se transforment miraculeu-

61. L. Brisson (Luc), *Du bon usage du dérèglement*, in *Divination et rationalité*, Paris 1974, p. 223-226; A. Manieri, *L'immagine poetica nella teoria degli antichi. Phantasia ed energeia* («Filologia e critica. Università di Urbino», 82), Pisa-Roma 1998, p. 65-75, part. p. 68-69 (sur le *Phèdre*).

62. Manuscrit B.n.F., latin 2613, f. 1r.

sement dans le dieu aimé» («in amatum deum mirabiliter trasformantur»). C'est le temps où Jean Pic, grand lecteur du Pseudo-Denys, rivalise avec Ficin en invitant Ange Politien, dans le *De Ente et Uno*, à atteindre la divinité par un délire dépassant toute connaissance humaine.

Ce principe d'extase, Gerson et le Cusain n'en avaient déjà débattu qu'avec des précautions extrêmes, le premier dans un chapitre fondamental de sa *Théologie Mystique spéculative*, où l'union transformante par le vin, d'après un saint Bernard⁶³ avant-coureur de Ficin, appartenait à la catégorie ambiguë des analogies corporelles:

Fuerunt alii, qui per similitudines repertas in corporalibus voluerunt hanc unionem seu spiritualem transformationem reddere clariorem. Dixerunt enim quod anima sic unitur Deo et in ipsum transformatur quemadmodum si gutta aque mittatur in dolium fortis vini: illa namque gutta tunc perdit esse proprium convertiturque totaliter in alienum⁶⁴,

le second dans sa lettre aux moines de Tegernsee, où la part volitive de la transformation amoureuse ne périssait aucun des concepts divins entretenus par l'âme:

Necesse est enim omnem amantem ad unionem amati ignote consurgentem premittere cognitionem quaecumque, quia penitus ignotum nec amatur, nec reperitur eciamsi reperiretur non apprehenderetur... Scientia et ignorantia respiciunt intellectum, non voluntatem⁶⁵.

Mais à Paris, une attraction profonde était-elle née en Germain de Ganay pour tant de platonisme, de bachisme et d'orphisme? Il est fort probable que le latin de Marsile exerçât sur lui un puissant charme, et plus encore que son latin, son tour de pensée polysème et mystagogique. Entre 1494 et 1495, au beau milieu de leur correspondance dionysienne, Germain avait fait parvenir à Ficin une demande de traduction du *De natura* orphique⁶⁶. Accordons-lui en ou-

63. *De Diligendo Deo*, X, 28, PL, CLXXXII, col. 991: «Quomodo stilla aquae modica ... infusa vino».

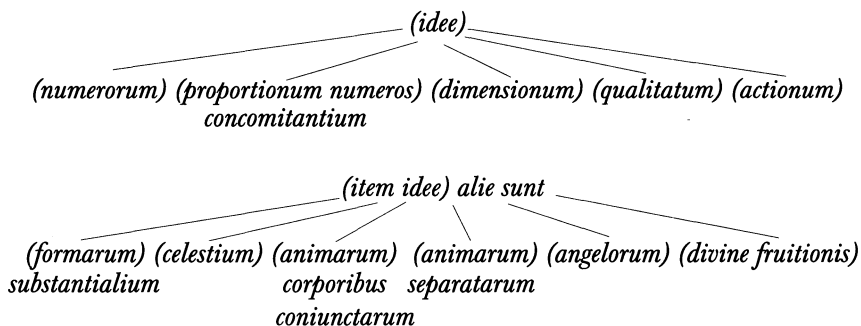
64. *Ioannis de Gerson, De Mystica Theologia, Tractatus primus speculativus*, cit., p. 107.

65. Ed. Vansteenbergh, *Autour*, cit., «Cusa à l'abbé et aux moines de Tegernsee», p. 115.

66. S. Gentile, *Giano Lascaris*, cit., p. 69.

tre l'impulsion d'autres *Hymnes* latinisés par Lascaris, et voilà qui fait de notre futur évêque un champion de théologie mythique.

L'admiration que Germain de Ganay dut éprouver à l'étude du ms. B.n.F., latin 2613, plonge là ses racines. Ficin apportait à ses amis français une vision des révélations dionysiennes qui tranchait sur tout ce que ceux-ci avaient pu lire auparavant, y compris dans Gerson et dans le Cusain, couramment étudiés à Paris. À présent l'Aréopagite ne parlait plus seulement le langage de Platon, mais surtout celui des Mages, d'Hermès, d'Orphée, de Plotin, de Jamblique et de Julien l'Apostat. On suit si bien la lecture attentive de Germain de Ganay sur son manuscrit, qu'il est possible d'y discerner deux pratiques: des annotations autographes au fil du texte, plus accentuées dans les marges selon l'importance de l'argument, et des résumés analytiques en fin de volume, eux aussi autographes, qu'on ne rapportera pas pour autant à une phase successive. Les résumés sont précieux. Indices d'un retour sur la structure du commentaire de Ficin, en vue d'en dégager la doctrine métaphysique, ils témoignent d'un effort d'assimilation attentif, comme au f. 172r où une nomenclature des «Idées» forme l'arbre suivant



Or cette disposition renvoie implicitement au f. 15v, où l'on repère en effet dans la marge de gauche une *manicula* et une «*nota de ideis*» en face de «*Inter ideas collocat ideas numerorum mox vero proportionum numeros comitantium ...*» (entre temps le «comitantium» de Ficin étant devenu un «concomitantium» sous la plume de Germain de Ganay)⁶⁷.

Sur un autre registre les annotations marginales autographes sont

67. Autre arbre sur le f. 170v: *(deus) nota [(prudencia universalis) - (unum) (bonum) (essencia)] [(res prudentia gubernate) - (sol) (ignis) (homo)] [(prudencia quasi particularis) - (justicia) (temperancia) (fortitudo)] [(prudencia particularis) - (vita) (veritas) (intellectus)]*

encore plus éloquentes. Elles trahissent le geste immédiat du lecteur, tel qu'en ce f. 51^v où, après le paragraphe du *De Divinis Nominibus*, chapitre III, finissant par «sublimiorem intuitum orationibus elevamus», Ficin a introduit son commentaire par un long titre: «Cathena aurea per luminosa a deo dependens est dispositio rerum sibi invicem connexarum divine providentie subdita. Marsilius». En compagnie du passage précédent, – sur l'efficacité des oraisons dionysiennes à l'appui desquelles Ficin citait un oracle de Zoroastre («Huc tendit Zoroastricum illud: si mentem igneam ad opus pietatis intenderis ...» f. 51^r) –, le commentaire a éveillé toute la curiosité de Germain de Ganay, qui l'a donc particulièrement souligné. Marsile y décrit un univers intellectuel solidement lié de haut en bas par la chaîne d'or de la providence: «Universus sane contextus eiusmodi catena dici potest. Sed ibi quidem intellectualis et aurea atque providentie». Mais dans le monde des hommes, l'enchaînement du destin et de la nature apparaît comme une chaîne d'argent qu'emploient les âmes pieuses des sages, aux dires des platoniciens, des mages et des astrologues hébreux: «Hic autem naturalis et argentea atque fatalis. Series vero fatalis ordini providentie subest, per quem anime pie solui a fato quandoque possunt. Ut Platonicis placet, et Magis et astronomis Hebraeorum». Elle est aussi la chaîne magique et infinie des théurges qui remontent progressivement l'ordre fatal jusqu'au bien céleste, comme le dit clairement la phrase suivante, encore désignée par une '*manicula*' de Germain de Ganay: «Cathenam quidem fatalem per infinitos eius anulos Magi prensant, ut gradatim trahantur ad celestia bona». De toute évidence une passion intellectuelle portait Germain, par affinité pour les doctrines secrètes, vers le réseau de citations et d'exemples magico-hermétiques que Ficin avait habilement fondus dans son texte.

Pour être secrète ou dissimulée, sans cesser de côtoyer un certain péril, la fusion entre l'art des mages et la puissance des noms divins s'inscrivait dans la suite logique d'une forme de cérémonial auquel le *sacerdos* Ficin, héritier du *dux sacerdotum* Dionysos et des prêtres égyptiens de Jamblique, réclamait le couronnement de sa propre métaphysique. Nul ne peut douter qu'il n'y accueillît la théurgie des forces angéliques, sans quoi des bruits n'auraient point couru, après sa mort, sur d'obscuras conjurations à Careggi en compagnie de Pic de la Mirandole pour s'unir aux mondes célestes. L'Aréopagite de

tus)]. Encore un schéma au f. 171^r, dans S. Gentile, *Giano Lascaris*, cit., tav. IV.

Ficin a aussi et surtout ce visage. La puissance spirituelle s'y cache derrière la contemplation, et l'opération derrière l'oraison. N'oublions pas que d'autres un peu plus tard, comme Corneille Agrippa, n'hésiteront pas à placer leur philosophie occulte sous l'autorité de Denys, en relation directe avec une *secreta religio* chère à Marseille⁶⁸.

De ce manuscrit latin 2613 passé à Germain de Ganay, on aurait attendu qu'il servît à l'édition parisienne de l'Aréopagite. Il n'en fut rien. Le 6 février 1499 l'ami de Germain de Ganay, Jacques Lefèvre d'Étaples⁶⁹, donne aux presses parisiennes de Johann Higman et Wolfgang Hopyl un corpus dionysien qui reprend le texte latin de Traversari (publié en 1480 à Bruges), sous le titre de *Theologia vivificans. Cibus solidus. Dionysii Celestis hierarchia, Ecclesiastica hierarchia, Divina nomina, Mystica theologia. Undecim epistole. Ignati undecim epistole. Polycarpi Epistola una*. Tout cela deux ans après la parution de l'incunable florentin de Ficin, et moins de cinq ans après l'envoi à Paris du ms. B.n.F., latin 2613. Certains érudits, tel Tigerstedt ou Stinger, se sont bornés à relever les faits sans les interpréter:

In 1492 Ficino made a new translation of Ps. Dionysius De divinis nominibus and De Mystica Theologia ... Lefèvre d'Étaples, however, chose Traversari's version for his publication of the Dionysius corpus in Paris in 1499, and John Colet used it for the abstract of the Ps. Dionysius Hierarchies which he made at Oxford, probably in the fall of 1498⁷⁰.

D'aucuns encore, faute d'une lecture attentive ou d'une corrélation serrée entre les faits, n'ont pris que modérément ou aucunement en considération les multiples divergences doctrinales de Ficin et de Lefèvre d'Étaples dans le champ clos du *corpus* dionysien, faisant

68. Cornelius Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, par V. Perrone Compagni («Studies in the history of christian thought», volume XLVIII), Brill, Leiden, New York, Köln 1992, p. 403-406, p. 427-428 («De divinis nominibus eorumdemque potentia et virtute»).

69. L'œuvre de Lefèvre, éditeur d'auteurs grecs en latin, est particulièrement étudiée par N. Balley, *Autant qu'homme de France. Le rôle de Jacques Lefèvre d'Étaples dans la redécouverte et la diffusion des traductions latines de textes grecs*, Paris 1990 (thèse pour le diplôme d'archiviste paléographe, non publiée), obligeamment signalé par mon éminent collègue d'Amsterdam, F. A. Janssen, dont on lira à ce sujet *Nominated for the 'Best Book Designs' of the year 1512*, «Quærendo» XXIV (3/1994), part. p. 187-195.

70. L. Ch. Stinger, *Humanism*, cit., p. 161; E. N. Tigerstedt, *The Decline*, cit., p. 87, note 204.

tantôt de la mystique dionysienne un facteur de convergence entre Marsile et Lefèvre⁷¹, tantôt passant sous silence les audaces de la *prisca theologia* et de l'hermétisme ficiniens, pour souligner les tensions antiplatoniciennes propres à l'évangélisme de l'Étaplois⁷². On peut partir de ce dernier point.

Certes, la version de Ficin n'aurait pu servir à une édition complète de l'Aréopagite, puisque la *Hiérarchie céleste*, la *Hiérarchie ecclésiastique* et les *Lettres* n'y figurent point, mais d'autres motifs plus graves de cette exclusion affleurent dans la préface de Lefèvre d'Étapes, parfois intitulée *Epistola Iacobi Fabrii Stapulensis ad pios lectores*, où le terme «pios» n'a plus du tout le sens de la «pia philosophia» ficinienne, puisqu'il recouvre une attaque en règle contre Platon. La signification profonde de la *Theologia vivificans* s'y déclare sans détours:

Cet auteur très saint [Denys] qui dévoile la sagesse divine n'est ni platonicien, ni aristotélécien, ni stoïcien, ni épicurien, mais il est le philosophe de Jésus maître de la vie, et de l'Esprit Saint, sous les précepteurs divins que sont Paul et Hiérothée ... à ce propos n'écoutez pas ceux qui le nomment platonicien! Soyez plus sages dans vos réflexions, il est quelque chose de beaucoup plus sublime; assurément on ôte ainsi l'autorité sacrée de ces noms et l'on ravale de manière impie les choses divines aux choses humaines, de la même manière que si j'appelle l'Évangéliste Jean pythagoricien ou platonicien (comme certains profanes le firent) et pas plutôt scribe céleste et supramondain (Hunc sacratissimum divinae reserationis sapientiae auctorem, neque platonicum aristotelicum stoicum aut epicureum, sed Jesu vitae auctoris et Spiritus Sancti sub divinissimis Paulo et Hierotheo praeceptoribus esse philosophum ... et idcirco nolite eos audire qui eum nominant platonicum. Sapientius cogitate, est enim aliquid longe sublimius; et his profecto nominibus sacrorum adimitur auctoritas, et divina impie trahuntur ad humana, perinde ac si Joannem Evangelistam pythagoricum voco aut platonicum (ut nonnulli profanorum fecerunt), et non potius caelestem et supramundanum)⁷³.

Le pas est bref pour reconnaître Ficin et ses amis en ces profanes,

71. J. Jordan Jr., *The Church Reform Principles in the biblical Works of Jacques Lefèvre d'Étapes*, [Ph.D. 1966, Duke University], University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, USA 1969, p. 77-78.

72. E. N. Tigerstedt, *The Decline*, cit., p. 24-28.

73. «Les origines des pièces qui introduisent ou accompagnent les traductions latines des ouvrages de Denys», P. Chevallier, *Dionysiaca*, cit., p. CXI-CXII; E. F. Rice Jr., *The Prefatory Epistles of Jacques Lefèvre d'Étapes and Related Texts*, New York 1972, p. 63-64, p. 68-69, cité dans J. Monfasani, *Pseudo-Dionysius*, cit., p. 197, note 38.

ou profanateurs?, qui pythagorisent et platonisent les prophètes du Christ à outrance. En vérité les griefs de Lefèvre d'Étaples sont si forts qu'ils égratignent Nicolas de Cuse au passage, dont il est pourtant le dévôt:

Et encore ne soyez pas ébranlés quand Nicolas de Cuse ... trompé par une erreur commune, le dit lui-même platonicien: en effet les plagiats de ces individus [les platoniciens] lui étaient inconnus (Et nichil hic vos iterum moveat Nicolaum Cusanum ... communi errore delusum, ipsum vocasse platonicum: eum enim ipsorum furta latebant⁷⁴).

La notion de plagiat platonicien nous introduit ainsi au dossier du *De Furtis platoniorum quae ex libris S. Dionysii quasi propria inventa extraverunt testimonia*, présent dans les éditions consultées⁷⁵ de la *Theologia vivificans*. Il consiste en un bref recueil de témoignages tirés de Basile le Grand, de Traversari et de Ficin. La citation de Ficin, exactement du *De Christiana religione*, chapitre vingt-deux («Christus errores expulit, veritatem aperuit»), s'assortit d'une remarque acide qui achève de faire clarté sur les ressentiments de l'Humaniste français. Ficin, jugé trop mou dans sa défense du christianisme, aurait dû appeler les choses par leur nom, et dire ouvertement («plane dixisset») que Numénus, Philon, Plotin, Jamblique, Proclus, ont pillé («furati sunt») l'évangéliste Jean, saint Paul, Hiérothée et Denys de l'Aréopage sur l'esprit divin, les anges et les autres questions de la théologie chrétienne:

In libro de religione Christiana: Marsilius capite secundo et vicesimo de Platonici ita habet: Ego certe reperi praecipua Numenij, Philonis, Plotini, Iamblichi, Proculi mysteria a Johanne, Paulo, Hierotheo, Dionysio Areopagita accepta fuisse. Quicquid enim de mente divina, angelisque et caeteris ad theologiam spectantibus magnificum dixere, manifeste ab illis usurpaverunt. Hæc Marsilius. Et nisi in adversaris Christianae sapientiae molior esse maluisset, plane dixisset, furati sunt. Sed de Platonici nunc satis [ajouté dans Strasbourg 1502]⁷⁶.

Ces faits sont connus. Le temps n'était pas loin où, dans une lettre

74. P. Chevallier, *Dionysiaca*, cit., p. CXII.

75. Outre les *Dionysiaca*, les éditions de Paris 1499 et de Strasbourg 1502, j'ai consulté l'édition de Paris 1565, in 16°, *apud Joannem Massaeum, ad montem D. Hilarij, sub scuto Britanniae*, qui ne figure pas dans la liste des éditeurs et imprimeurs de Chevallier, *Dionysiaca*, cit., p. E-F.

76. D'après la *Theologia vivificans*, Higman et Hopyl, Paris 1499, f. Aiiii r- Aiiii v.

de septembre 1496, le puissant doyen de la Faculté, Robert Gaguin, avait déclaré à Marsile Ficin combien sa sagesse était tenue en haute estime dans tout Paris, combien son nom était aimé et célébré dans les collèges des plus doctes comme «dans les écoles des jeunes» («Virtus et sapientia tua Ficine, tanta in nostra maxime Academia parisiensi circumfertur ut cum in doctissimorum virorum collegiis, tum in classibus etiam puerorum tuum nomen ametur atque celebretur»)⁷⁷. Apparemment, trois ans plus tard, Lefèvre d'Étaples ignorait cette vénération en éditant *son* Pseudo-Denys. Les deux traits que nous donnons ici pour profondément caractéristiques de l'Aréopagite ficinien, – l'interprétation chaldaïque du *De divinis nominibus* et la transformation bachique, orphique, hermétique de la *Theologia Mystica* –, y sont pour grand chose. Le 19 février 1494, dans l'affaire de l'astrologue Simon de Pharès, la Faculté de Théologie avait condamné les arts occultes à Paris⁷⁸ au nom de saint Paul (*IIe épître à Timothée*, chap. 4, 3-4) et sous peine de péché mortel. Lefèvre d'Étaples s'était vu contraint d'abjurer *in petto* le traité de magie naturelle, demeuré inédit depuis, qu'il avait adressé en 1493 à Germain de Ganay⁷⁹. Les temps n'étaient guère propices à la diffusion de l'ésotérisme florentin. Le rapprochement d'avec Erasme et l'engagement évangélique⁸⁰ auraient tôt fait d'atténuer chez Lefèvre les traces de la *prisca theologia* de Marsile.

La nouvelle sensibilité de la préréforme en France éloigne-t-elle alors lentement ses partisans d'un nouveau Platon, de ce Ficin qui ne dédaigne jamais l'autorité de Bacchus, d'Hermès et des Mages?

77. L. Dorez et L. Thuasne, *Pic de la Mirandole en France (1485-1488)*, Slatkine, Genève 1976, p. 50 (déjà Paris 1897). Sur R. Gaguin (1433-1501), exact contemporain de Ficin: Renaudet, *Préréforme*, cit., p. 114-120 et *ad ind.*; L. Dorez et L. Thuasne, *Pic*, cit., p. 195-198.

78. A. Renaudet, *Préréforme*, cit., p. 152-153.

79. A. Renaudet, *Un problème historique: la pensée religieuse de J. Lefèvre d'Étaples*, in *Humanisme et Renaissance*, Droz, Genève 1958, p. 205 (déjà dans *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Sansoni, Firenze 1955, II, p. 623-650); G. Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples*, cit., p. 36, note 1; S. Gentile, *Giano Lascaris*, cit., p. 70, note 78.

80. A. Renaudet, *Un problème historique*, cit., p. 201-216; E. F. Rice Jr., *The Humanist Idea of Christian Antiquity: Lefèvre d'Étaples and His Circle*, «Studies in the Renaissance», IX (1962), p. 126-160; J. Dagens, *Humanisme et Évangélisme chez Lefèvre d'Étaples*, in *Courants Religieux et Humanisme à la fin du XVe et au début du XVIe s.*, (Travaux du Centre d'Études Supérieures Spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg. Colloque de Strasbourg 1957), Paris 1959, p. 121-134.

Une aura de théologie poétique, d'hermétisme et de néoplatonisme⁸¹ semble se retirer de certains esprits. Le Jacques Lefèvre d'Étaples antiplatonicien⁸², qui imprime Traversari à Paris en 1499, n'est plus l'homme qui lisait le *De Vita* en 1492. Hormis l'exégèse dionysienne de Ficin, outrageusement platonicienne pour la vision évangélique et paulinienne de Lefèvre, toujours plus fidèle à la personne du Christ, c'est un commentaire tout chargé de chaldaïsme, d'orphisme et de bachisme qui entraine en conflit avec les idéaux de *christiformitas* et de «vraye parolle de dieu» que les *Epîtres Exhortatoires à tous chrétiens et chrétiennes*⁸³ proclameraient en 1523. Tout autre, en fin de compte, devait apparaître le saint Paul de Ficin, du *De raptu Pauli* jusqu'à ce commentaire *In Epistolas Sancti Pauli* possédé par Germain de Ganay⁸⁴, où l'hermétisme magique du Platon florentin ne se dément jamais. Parfois rivaux sur la doctrine paulinienne⁸⁵ présente chez le Pseudo-Denys, opposés sur la valeur des allégories païennes, antagonistes sur la lecture même de la *Théologie Mystique* et du *Des Noms Divins*, Marsile et Lefèvre avaient commencé d'appartenir à deux mondes différents après 1494, avec Hermès Trismégiste. Ainsi la première édition parisienne du *Mercuri Trismegisti Liber de potestate ... Dei per Marsilium Ficinum traductus*, que Lefèvre avait fait imprimer en août 1494 chez Hopyl⁸⁶, porte une marque de vénération filiale envers Marsile «quem tamquam patrem veneratur»⁸⁷, qui disparaîtra significativement dans l'édition de 1505; une édition contenant de surcroît le commentaire

81. H. Heller, *Nicholas of Cusa*, cit., p. 11-14.

82. L'alternance parfois conflictuelle de platonisme et d'aristotélisme chez Lefèvre est finement vue par G. Santinello, *Studi sull'Umanesimo Europeo, Cusano e Petrarca, Lefèvre, Erasmo, Colet, Moro, Antenore*, Padova 1969, p. 45-73.

83. M. Turatello (Mattia), *L'influenza dell'Enchiridion militis christiani nell'Isposizione del Pater Noster e dell'Ave Maria di Pellegrino Morato (1526)*, in *Erasmo e le utopie del Cinquecento. L'influenza della Moria e dell'Enchiridion*, a cura di A. Olivieri («Testi e studi», 126), Unicopli, Milano 1996, p. 25-26; J. Veyrin-Forrer, *Simon de Colines, imprimeur de Lefèvre d'Étaples*, in *Jacques Lefèvre d'Étaples (1450?-1536)*, Actes du colloque d'Étaples, les 7 et 8 novembre 1992 («Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance», V), Champion, Paris 1995, p. 100-106.

84. S. Gentile, *Giano Lascaris*, cit., p. 70 et 76.

85. I. Backus, *Renaissance Attitudes to New Testament Apocryphal Writings: Jacques Lefèvre d'Étaples and His Epigones*, «Renaissance Quarterly», LI (1998), p. 1177-1184, apporte de nouvelles informations sur Lefèvre et saint Paul.

86. A. Renaudet, *Paris de 1494 à 1517*, in *Courants Religieux*, cit., p. 19 et p. 142.

87. G. Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples*, cit., p. 13, note 28; D. P. Walker, *The Ancient*

réprobateur de l'humaniste d'Étaples contre le «lapsus Hermetis», l'égarement d'Hermès sur la téléstique et la fabrication des idoles⁸⁸.

L'empreinte de Ficin sur l'humanisme parisien s'estompe donc sur certains fronts, là où la théologie monastique est forte. D'un personnage à l'autre, en la jugeant dans le détail et sans faux enthousiasmes, son influence se diversifie même sur un temps court entre 1494 et 1499. Lefèvre d'Étaples, bien sûr, mais aussi son disciple Gérard Roussel, le prédicateur de Marguerite de Navarre, affirmeront la supériorité absolue du verbe judéo-chrétien. D'une sévère révision de l'hermétisme et du néoplatonisme naîtra une tension entre deux lectures et deux emplois du Pseudo-Denys. Le contraste est d'autant plus vif qu'on l'obtient par réaction avec un Germain de Ganay, qui n'abdiquera jamais son admiration pour l'œuvre de Marsile. Mais on peut encore asseoir ce résultat sur des chiffres. Une somme rapide met en relief l'échelle à laquelle va croître l'Aréopagite de Traversari au long des décennies. De 1480, première édition datée, à 1569 la version de Traversari fut réimprimée environ 36 fois; celle de Ficin⁸⁹ ne connut cet honneur que 18 fois de 1497 à 1567, en tenant compte des *opera omnia*. La propagande des *furta* pèse probablement sur ces résultats; les échos n'en étaient pas éteints quand le jésuite Pierre Halloix craignait encore, au XVII^e siècle, d'encourir la réprobation posthume de Lefèvre d'Étaples:

car si le cardinal Nicolas de Cuse, homme docte entre tous, si Marsile Ficin, si d'autres après lui, et si nous-mêmes nous déclarons que Denys fut platonicien, que ce ne soit pas pour susciter contre nous l'ire de Jacques Lefèvre d'Étaples (dont je fais très grand cas pour son érudition, sa piété et son zèle à défendre Denys)! (Quare si Nicolaus Cusanus Cardinalis, vir longe doctissimus, si Marsilius Ficinus, si alii post illos, si nosmetipsi Dionysium dicamus fuisse platonicum, non est quod nobis Iacobus faber Sta-

Theology. Studies in Christian Platonism from the XVth to the XVIIIth Century, Ithaca, New York 1972, p. 65-68.

88. D. P. Walker, *Spiritual and demonic Magic from Ficino to Campanella*, Warburg Institute, London 1958, p. 169-170.

89. D'après P. Chevallier, *Dionysiaca*, cit., p. XXI-L: 1496/7, Florence; 1498, Strasbourg; 1501, Venise; 1502, Strasbourg; 1503, Strasbourg; 1504, Alcalá; 1505, Paris; 1507 et 1511 Strasbourg; 1519, Augsbourg (sans les *Noms Divins*); 1525 et 1529, Augsbourg (avec les *Noms divins*); 1536, Cologne; 1538, Venise; 1546, Cologne; 1556, Cologne; 1561 et 1567, Bâle.

pulensis (quem ego ab eruditione et pietate et Dionysii defendendi studio, maximifacio) <nobis> succenseat⁹⁰).

Toutefois l'édition ficinienne de l'Aréopagite présentait des dangers plus subtils que le plagiat platonicien, comme cette lecture des secrets dionysiens foncièrement favorable aux sciences ésotériques, ou comme cette obstination à embrasser païens idolâtres et chrétiens rachetés dans une même vision théologique, en ôtant ses effets à la polémique contre la sagesse des Anciens dont, par exemple, au terme de ses commentaires de 1465, Denys le Chartreux stigmatisait encore l'insipidité sans forme («philosophorum sapientia fuit insipida et informis») et l'absence d'amour chrétien («nec enim caritatem habebant»⁹¹). Termes qui annoncent déjà l'épître litigieuse de Jacques Lefèvre d'Étaples.

De la signification que Ficin attribuait exactement en 1491-1497 à une part spécifique du corpus dionysien, nous pouvons saisir beaucoup plus qu'un couronnement chrétien de Platon. Une lecture par trop simplifiante se cantonnant au vestibule des *argumenta*, sans entrer dans les recoins de l'édifice dionysien, négligerait qu'en lisant Marsile de plus près la question du platonisme de l'Aréopagite s'inverse parfois. Voilà la conséquence principale d'une disproportion évidente entre des affirmations propédeutiques d'orthodoxie et des références constantes à la *prisca theologia* enfouies dans les commentaires; là où un autre Ficin travaillait à l'abri des censeurs. L'emportement de Lefèvre d'Étaples contre la condamnation trop douce du pillage platonicien chez Ficin, pourrait bien avoir un second niveau de lecture, et singulièrement à l'endroit de cette usurpation même qui faisait crier Lefèvre au sac de la sagesse du Christ. Cet arrière-plan s'ouvre à nos regards dans le verbe «usurpare» dont Marsile, c'est l'opinion en vigueur, tire la priorité du christianisme sur les néoplatoniciens et consorts⁹². Et l'on ne lésinerait pas

90. *Vita S. Dionysii Areopagitæ per R. P. Petrum Halloix, Sancti Dionysii Areopagitæ operum omnium quæ extant et commentariorum quibus illustrantur*, tomus II, Lutetia Parisiorum apud Antonium Stephanum architypographum Regium, Via Jacobæa, in collegio Regio Franciæ, MDCXLIV, 409 MMij.

91. *Doctoris ecstatici D. Dionysii, XVI*, cit., *Difficultatum præcipuarum absolutiones, Articulus IV* «Qualis fuerit priscorum philosophorum aliquot theologia notitia», p. 492.

92. Th. Leinkauf, *Aspekte der Rezeption des Dionysius Areopagita in der Frühen Neuzeit*, in *Denys et sa postérité*, cit., p. 86, note 4: «Bei M. Ficino fungiert Dionysius ähnlich wie Möse, als Garant der sachlichen und zeitlichen Priorität des christlichen

sa confiance, effectivement, si «usurpare» signifiait toujours et seulement ce que tout le monde croit comprendre: que Numenius, Plotin, Proclus et les autres, ont déchiffré enfin l'énigmatique Platon en utilisant la doctrine secrète de saint Paul, révélée par Denys. Les dogmes fondateurs revenant ainsi aux chrétiens, le platonisme ne devient intelligible que par le Christ; «divino enim Christianorum lumine usi sunt Platonici ad divinum Platonem interpretandum» déclare Ficin toujours dans le vingt-deuxième chapitre du *De Christiana religione*.

Mais ailleurs, discrètement logé au cœur des gloses sur Denys, un autre «usurpare» signale un emprunt qui n'indique plus la direction du temps mesuré «post Christi adventum». Cette fois, et avec le même verbe, Ficin remonte à l'aube des civilisations jusqu'à Zoroastre. Ainsi

Platon décrit dans le *De regno* la résurrection future des corps humains par la puissance divine. Ce que Zoroastre avait affirmé autrefois. En effet nous lisons dans les chants des Mages ce que tous les platoniciens ont utilisé, à savoir que notre âme possède un corps céleste en plus du corps terrestre (Resurrectionem corporum humanorum divina potesta futuram Plato in libro de regno describit. Quam olim Zoroaster asseruit. Itaque legimus in magorum carminibus quod omnes usurpaverunt platonici animam nostram preter terrenum corpus habere celeste⁹³).

Dans ce passage évidemment souligné par Germain de Ganay nous voyons Platon emprunter aux Mages. Le temps, linéaire de Platon au Christ, fait aussitôt boucle par l'inévitable cercle de la *prisca theologia*. En substance, il ne s'agit guère ici de retrouver le sens du platonisme grâce aux usurpateurs du Christ. Platon lui-même ne s'aligne plus que sur l'immémorial Zoroastre. Par un effet de recul théologique détourné, le chef des Mages et ses Chaldéens se retrouvent à l'origine temporelle d'un dogme fondateur du christianisme: la résurrection des morts. Comme toujours, avant de l'interrompre au premier mot, fallait-il encore laisser à Ficin le loisir de remplir sa pensée. Sous peine de confondre deux usages de Platon.

La *sapientia priscorum* se reflète donc dans l'Aréopagite. Dès lors la gradation spirituelle et chronologique de l'histoire chrétienne se

Grundgedankens gegenüber noch den höchsten Ausprägungen paganer Philosophie».

93. Manuscrit B.n.F., latin 2613, f. 27r (commentaire au *De Divinis Nominibus*); Strasbourg 1502, f. XIIv.

fond en différentes qualités de dévoilement universel. À son tour le divin Platon «ante adventum» révèle la préexistence en énigme d'une révélation primordiale dont le Christ achèvera l'idée. «Christus est idea», tel est le titre, bien troublant si l'on y songe pour des oreilles fabristes, du chapitre qui s'ouvre juste après la citation polémique que Lefèvre d'Étaples tirait astucieusement du *De Christiana religione*, mais à mi-chemin du système de Marsile. Telle est encore, si elle existe, la christiformité ficininienne, éloignée de l'Étaplois comme de Briçonnet⁹⁴ et des bibliens de Meaux, pour lesquels le Christ est vie, point idée. Surtout pas idée de Platon! Enfin, qu'on prenne garde, *Ficin enseigne rarement qu'une prééminence dans l'idée soit supérieure à une préexistence dans l'énigme*. Du moins, ici comme là, voit-il partout rayonner une lumineuse divinité.

«Platonicae disciplinae culmen, et Christianae Theologiae columnen», si l'Aréopagite unit la base et le faite, soude les deux segments de la théologie hermético-platonicienne et de l'Évangile, la circularité complète des références païennes qu'il autorise, des Mages chaldéens à Platon, de Platon à Denys et retour, pose la *sapientia priscorum* sur des bases 'sacerdotales' plus fermes. Marsile évolue là où les révélations extatiques de Zoroastre enveloppent les ravissements de saint Paul. De même les Mages, Orphée, Hermès, Pythagore, Jamblique et les Egyptiens, et avec eux tous les platoniciens, de Platon à Plotin, se succèdent par vagues à l'assaut d'une signification latente des arcanes célestes. L'art de l'exposition ficininienne répand un ruissellement de révélations éternelles au cœur des ténèbres dionysiennes. Depuis l'époque ancienne du Cusain, quand un Balbi s'interrogeait sur les rapports entre Proclus et Denys au vingtième chapitre du *De non aliud*, Marsile avait été l'inventeur d'une projection globale du néoplatonisme et des Mystères antiques sur le christianisme, mais tantôt dans la *Théologie platonicienne*, tantôt à propos du *Parménide*⁹⁵, l'Aréopagite était toujours cet auteur stratégique et souple qui devait, croyait-il, lui gagner l'adhésion entière des théologiens de Rome.

94. M. Veissière, *Ce que croyait Guillaume Briçonnet, évêque de Meaux*, in J. P. Bardet et M. Foisil, *La vie, la mort, la foi, le temps. Mélanges offerts à Pierre Chaunu*, PUF, Paris 1993, p. 643-645.

95. A. Etienne, *Marsile Ficin, lecteur et interprète du Parménide*, in *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, par A. Neschke-Hentschke («Bibliothèque Philosophique de Louvain», 48), Peeters, Louvain-Paris 1997, p. 180-182.

Les Humanistes parisiens, eux, ne s'y étaient point trompés et restaient tour à tour fascinés ou troublés devant la science consommée de cet interprète de génie, prêtre de tous les cultes*.

APPENDICE

L'extrait qui suit correspond aux lignes de dédicace à Jean de Médicis dans les manuscrits B.N.F., latin 2613, f. 1r-1v et 2614, f. 1v-2r, qui furent omises dans les éditions de 1496/7 et successives. Il prend place juste après «... summo Florentinorum Antistiti dicaturus» dans *Marsilii Ficini Opera Omnia*, Basileae 1576, reprint 1959 et Turin 1962, II, p. 1013. Pour des raisons politiques autant que religieuses, et lorsqu'il ne faisait pas bon exhiber les preuves d'une familiarité intime avec Jean de Médicis dans une Florence acquise à Savonarole, cet extrait fut censuré.

La ponctuation a été ajoutée, les majuscules ont été mises à «liberi patris». L'usage indifférent Dyonisius/Dionysius a été rendu uniforme. En l'absence d'éléments de priorité, le ms. latin 2613 a été préféré, la leçon qui suit après le crochet droit étant celle du ms. latin 2614, qui ne contient que la *Theologia Mystica* et son commentaire, copiés par Luca Fabiani, cf. S. Gentile, *Giano Lascaris*, cit., p. 74 et notes 95-96.

Cum vero superioribus diebus me ad calcem operis properantem morbus iliacus impediret, imminentem Dionysii ad te remoraturus accessum: tu interim Dionysio (ut reor) afflatus, exquisitissimo quodam Liberi Patris munere, et me liberasti langore et Dionysium Dionyso suscitasti iam torpentem. Heri tandem extremam huic operi manum impositurus, nescio quo instinctu, sum compulsus in ipsis tuarum aedium penetralibus in cubiculo tuo tuum hoc opus absolvere: ita semper nescio quod te mihi meque tibi temperat astrum. Illic]Illhic igitur ante cœnam dum solus extremam commentarij clausulam hoc fine concluderem, scilicet: «Deus menti Deum ar-

* *Post scriptum*. Prenant connaissance en dernière heure, et sans grand loisir d'examen, du beau livre de Michael J.B. Allen, *Synoptic art. Marsilio Ficino on the History of Platonic interpretation* (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, «Studi e Testi», XL), Olschki, Firenze 1998 (dont je remercie très chaleureusement l'Auteur), je renvoie à plus tard toute autre considération. Sauf sur un point de détail. La page 189 donne une traduction du *prohemium* à la *Théologie Mystique* qui pourrait ébranler la philologie d'une équivalence entre deux théologies, la mystique et la mythique, traditionnellement rivales hors du néoplatonisme florentin. Ainsi je préfère modestement interpréter le passage «*Hoc igitur dyonisiaco mero Dyonisius noster ebrius exultat passim*» par «Voilà donc par quel vin pur et dionysiaque notre Denys enivré exulte en tous lieux», où l'Auteur traduit «Our Dionysius exults everywhere more drunkenly [than the pagan Dionysius]». Sans quoi s'effacerait la fusion ficinienne, décisive à mon sens, de deux extases égales dans l'ivresse.

denter amanti miro quodam splendore // [ms. 2614, f. 2r] corruscat», tu nobis protinus ingressus cubiculum corruscasti, ut fœlicibus auspiciis tuis tuum opus prorsus absolveretur. Tibi quoque plurimum venerande Pater divus ille]illae Dionysius ex alto tam clara luce refulsit, ut mysterium illud totum // [ms. 2613, f. 1v] alioquin arduum atque reconditum Lynceis statim oculis penetrares. Perge fœliciter obsecro optime mi Patrone in dies magis ac]atque magis sub ipsa Dionysii luce frequenter inspecta et intimum intelligentiae lumen et externum gloriae splendorem consequuturus.

MICHAELA VALENTE

DELLA PORTA E L'INQUISIZIONE.
NUOVI DOCUMENTI DELL'ARCHIVIO DEL SANT'UFFIZIO

SUMMARY

This paper is based on some new documents found in the Archive of Inquisition (ACDF) relating to the famous scientist Giovan Battista Della Porta. Despite the conclusion in 1578 of the inquisitorial trial towards Della Porta with the 'purgationes canonicas', the troubles with the Inquisition and the Index did not get to an end. Some letters on Della Porta's *Magia naturalis* and *De refractione* show a growing interest on that matter. Furthermore, some other documents prove the banning for publishing Della Porta's work, the Italian translation of *Phisonomia* and *Chiromantia*.



Nella seconda metà del Seicento, in concomitanza con la riedizione di alcune opere¹ di Giovambattista Della Porta², nei suoi *Elogi*,

1. Ci si riferisce a G. B. Della Porta, *Della Magia naturale libri XX e del Trattato della Chirofisonomia non ancora stampato, tradotto da un Manoscritto latino dal Sig. Pompeo Sarnelli*, Napoli, Bulifon, 1677; Sarnelli pubblicò poi anche separatamente G. B. Della Porta, *Della Chirofisonomia ovvero di quella Parte della Humana Fisonomia, che appartiene alla Mano*, tradotti dal Signor Pompeo Sarnelli, Napoli, A. Bulifon, 1677.

2. Su Della Porta, si veda P. Sarnelli, *Vita di Giovan Battista della Porta*, premessa a G. B. Della Porta, *Della Chirofisonomia*, cit.; F. Colangelo, *Racconto storico della vita di G. B. della Porta*, Chianese, Napoli 1813; F. Fiorentino, *Della vita e delle opere di Giovan Battista De La Porta*, «Nuova antologia», 1880, pp. 251-284; Id., *Del teatro di Giovan Battista De la Porta. Lettere al Prof. C.M. Tallarigo*, «Giornale Napoletano», III (1880), pp. 92-118, 329-343 (ora in Id., *Studi e ritratti della Rinascenza*, a c. di L. Fiorentino, Laterza, Bari 1911, pp. 235-340); G. Rossi, *G.B. Della Porta e la filosofia del suo tempo*, Manzoni, Roma 1883; G. Parascandolo, *Notizie autentiche sulla famiglia e sulla patria di Gio. Battista Della Porta*, Paperi, Napoli 1903; G. Gabrieli, *Giovan Battista Della Porta Linceo. Da documenti per gran parte inediti*, «Giornale critico della filosofia italiana», VIII (1927), pp. 360-397; 423-431; Id., *Bibliografia lincea, Giambattista Della Porta*, «Rendiconti della R. Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», serie VI, vol. VIII, Roma 1932, pp. 206-277; Id., *Spigolature Dellaportiane*, «Rendiconti della R. Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», serie VI, vol. XI, pp. 491-517 (ora

Lorenzo Crasso traccia un profilo dello scienziato, descrivendolo come un novello Mercurio del sapere:

trapassando con l'ale velocissime della mente i limiti dell'ordinario sapere, e seguendo l'orme di Arnaldo, e di Cardano, applicò l'animo ad investigar gli arcani della Natura, ò trascrivendo gli altrui ritrovati, ò molte cose inventando di proprio ingegno³.

Con le «ali velocissime della mente» Della Porta era approdato ad originali contributi di ottica, tra i quali si ricordano l'invenzione della camera oscura e del telescopio⁴: per quest'ultimo si aprì un dibattito, che vide intervenire persino Keplero, il quale, in una cele-

in Id., *Contributi alla storia dell'Accademia dei Lincei*, Accademia dei Lincei, Roma 1989); G. Paparelli, *Giambattista Della Porta*, «Rivista di storia delle scienze mediche e naturali», XLVII (1956), pp. 1-47 (ora in Id., *Da Ariosto a Quasimodo*, S.E.N., Napoli 1977, pp. 60-66); A. Corsano, *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento. G. B. Della Porta*, «Giornale critico della filosofia italiana», XXXVIII (1959), pp. 76-97; N. Badaloni, *I fratelli Della Porta e la cultura magica e astrologica a Napoli nel '500*, «Studi storici», I (1959-1960), pp. 677-715; G. Aquilecchia, *Appunti su G.B. Della Porta e l'Inquisizione*, «Studi secenteschi», IX (1968), pp. 3-31 (ora in Id., *Schede di italianistica*, Einaudi, Torino 1976, pp. 219-254); N. Badaloni, *Fermenti di vita intellettuale a Napoli dal 1500 alla metà del '600*, in *Storia di Napoli*, V,1, Società editrice Storia di Napoli, Napoli 1972, pp. 641-689; M.H. Reinstra, *Giambattista della Porta*, in *Dictionary of Scientific Biography*, XI, Scribner, New York 1975, pp. 95-98; L. Muraro, *G. B. Della Porta mago e scienziato*, Feltrinelli, Milano 1978; G. Aquilecchia, *Ancora su G.B. Della Porta e l'Inquisizione. A proposito di una Postilla di G. Paparelli*, «Studi secenteschi», XXI (1980), pp. 109-114 (ora in Id., *Nuove schede di italianistica*, Salerno, Roma, 1994, pp. 314-320); G. Belloni, *Conoscenza magica e ricerca scientifica*, in G. B. Della Porta, *Criptologia*, a c. di G. Belloni, Centro internazionale di studi umanistici, Roma 1982; A. Gareffi, *La filosofia del Manierismo: la scena mitologica della scrittura in Della Porta, Bruno e Campanella*, Liguori, Napoli 1984; G. Belloni Speciale, *Gli inediti di Giovan Battista Della Porta*, in G. Canziani- G. Paganini (a cura di), *Le edizioni dei testi filosofici e scientifici del '500 e del '600*, Angeli, Milano 1986, pp. 122-134; G. Fulco, *Per il «Museo» dei fratelli Della Porta*, in *Rinascimento meridionale e altri studi in onore di Mario Santoro*, Società Editrice Napoletana, Napoli 1987, pp. 105-175; R. Zaccaria, *Della Porta Giovambattista*, in *Dizionario Biografico degli italiani* (d'ora in poi *DBI*), XXXVII, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1989, pp. 170-179; *Giovan Battista della Porta nell'Europa del suo tempo*, a cura di M. Torrini, Guida, Napoli 1990.

3. L. Crasso, *Elogii d'huomini letterati*, in Venetia, per Combi & La Nou, 1666, p. 170.

4. V. Ronchi, *Du De refractione au De telescopio de G. B. Della Porta*, «Revue d'histoire des sciences et de leurs applications», VII (1954), pp. 34-59; Id., *Il De Refractione di G. B. Della Porta*, «Bollettino dell'Associazione dell'Ottica Italiana», XVI (1942), p. 75; G. B. Della Porta, *De telescopio*, con introduzione di V. Ronchi e M. A. Naldoni, Olschki, Firenze 1962; P.D. Napolitani, *La matematica nell'opera di Giovan*

bre lettera a Galileo, ne riconosceva la paternità al napoletano⁵. Ma, oltre ai riconoscimenti per gli indubbi meriti scientifici, egli fu costantemente guardato con sospetto e accompagnato dalla fama di mago e indovino⁶, destino che lo accomunò ad alcuni dei maggiori protagonisti del Rinascimento. I notevoli contributi e l'alone di mistero magico che lo avvolgeva caratterizzarono la vita di Della Porta, e furono gli elementi a causa dei quali non riuscì ad evitare di finire sotto lo sguardo attento dell'Inquisizione.

Se all'importanza del pensiero del napoletano, si aggiunge la grande diffusione europea di talune sue opere⁷, si comprende ancora più chiaramente perché l'«interesse» del Sant'Uffizio nei suoi confronti non tardò a manifestarsi. Non passò inosservato il fatto che la prima edizione della *Magia naturalis*, pubblicata a Napoli nel 1558, poté contare su di una discreta diffusione⁸. Ma non fu questa a dare avvio all'azione inquisitoriale di cui si ha notizia sin dalle prime biografie, sebbene alcuni abbiano insistito sulla marginalità del processo. Secondo Crasso⁹, il sospetto del Sant'Uffizio nei confronti del napoletano era maggiormente legato alla condanna del-

Battista Della Porta, in *Giovan Battista della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., pp. 113-166.

5. Cfr. la lettera di Keplero a Galileo da Praga del 19 aprile 1610. *Le opere di Galileo Galilei*, X, *Carteggio (1574-1610)*, dir. Antonio Favaro, Barbera, Firenze, 1900, pp. 319-340.

6. G. Gabrieli, *Spigolature dellaportiane*, cit.

7. Si veda E. Scapparone, *Nuove edizioni di testi filosofici e scientifici fra Cinquecento e Seicento: Della Porta, Cardano e Telesio*, «Bruniana et Campanelliana», IV (1998), pp. 223-231; G. B. Della Porta, *De humana physiognomonia*, rist. anast. della 1. ed. 1586, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1986; Id., *Metoposcopia*, introduzione e testo critico di G. Aquilecchia, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1990; Id., *Coelestis Physiognomonia, e in appendice Della Celeste Fisionomia*, a c. di A. Paoletta, ESI, Napoli 1996; Id., *Ars reminiscendi; aggiunta L'arte del ricordare* tradotta da Dorandino Falcone da Gioia, a c. di R. Sirri, ESI, Napoli 1996.

8. La prima edizione ebbe tra il 1558 e il 1588 almeno sedici edizioni latine, sei traduzioni in italiano (la prima a Venezia nel 1560), sette traduzioni in francese (1565), due in olandese (1566), e Della Porta affermò che vi erano traduzioni anche in spagnolo ed in arabo, delle quali però non vi è traccia. Si veda G. Gabrieli, *Figure e scritti dei Lincei italiani*, in Id., *Contributi alla storia dell'Accademia dei Lincei*, cit., pp. 703-707.

9. «In predire gli humani eventi fù stimato l'Indovino de' suoi tempi: Perloche sospetto alla Curia Romana perspicace osservatrice del suo Nome, e delle sue azioni, fù costretto non senza gran mortificazione d'animo à dar severissimo conto del suo sapere, e comandatogli espressamente, che s'astenesse per l'avvenire dall'Astrologia giudiziaria, come proibita dalla Santa Romana Chiesa, e pernicioso per

l'astrologia giudiziaria¹⁰, mentre Sarnelli considerò il processo come l'ennesima trionfante prova di Della Porta¹¹, poiché ne era uscito 'lodato' e non 'castigato'.

Prima di analizzare nuovi documenti, presentandoli secondo un criterio cronologico, appare opportuno prendere le mosse, seppur sommariamente, dal dibattito storiografico per capire meglio la questione del processo. A partire dalla fine del secolo scorso, il tema dei rapporti di Della Porta con l'Inquisizione è stato ripreso in considerazione e imperniato su tre punti cardine: in primo luogo si è cercato di chiarire quali fossero le cause del processo inquisitoriale; quindi si è discusso riguardo ai tempi in cui esso si verificò; infine si è discusso del 'consiglio' di scrivere commedie.

Nel 1880 vedeva la luce lo studio di Fiorentino¹², che riprendeva seppur parzialmente il tono apologetico di Sarnelli: il processo si sarebbe verificato nel periodo successivo al ritorno dal viaggio scientifico, dopo il 1566. Il contributo di Fiorentino è ricco di altri indiscutibili meriti: hanno permesso di formulare nuove ipotesi alcune lettere dellaportiane rinvenute nell'Archivio di Modena e il decreto del Sant'Uffizio veneziano del 9 aprile 1592, così come l'idea che all'origine del processo a Della Porta vi fosse la *Démonomanie des sorciers* di Jean Bodin (del quale sembrava ignorare la prima edizione del 1580) che, nella confutazione del *De lamiis* di Johann Wier, con-

la credulità degli Huomini la maggior parte ignoranti». Crasso, *Elogii*, cit., pp. 171-172.

10. Sebbene Gregorio XIII avesse intrapreso una battaglia contro i negromanti e gli astrologi, la condanna dell'astrologia giudiziaria sarà definita nella bolla sistina *Coeli et terrae Creator Deus* del gennaio 1586. Pastor scrive che sotto il pontificato di Gregorio XIII: «i negromanti che con gli incantesimi ricercavano i tesori o se ne servivano per le indagini, sinché il papa vivrà dovranno sperimentare tutto il peso della sua ira». L. Pastor, *Storia dei papi*, vol. IX, *Gregorio XIII*, Desclée, Roma 1955, p. 215.

11. Riguardo al processo inquisitoriale, Sarnelli così asseriva: «Si anco nella propria Patria, dove i buoni Savij di rado sono universalmente accettati; Ne potendo superarlo nel sapere, dissero che quanto operava non poteva essere senza assistenza di Demonij: perloche denunciato al tribunale della Santa Inquisitione, ivi fé palesamente vedere, che solo con termini naturali facea conoscere quelle verità, che da gl'ingannati, & ignoranti si stimavano maraviglie fuori della Natura. E seppe così bene difendersi, che anzi fù lodato, che castigato, essendogli stato solo ordinato, che si astenesse da giudicij Astronomici, mentre veniva chiamato l'Indovino dell'età sua. Non contenti gli Emuli di questo cominciarono ad impugnare anch'essi i suoi scritti....». Sarnelli, *Vita di Gio: Battista Della Porta*, cit.

12. F. Fiorentino, *Della vita e delle opere di Giovan Battista De La Porta*, cit., pp. 233-293.

dannava aspramente lo scienziato napoletano per aver riportato la ricetta dell'unguento delle streghe¹³. Rispetto alle suggestive ipotesi di Fiorentino, un progresso si è registrato con Luigi Amabile¹⁴, che nel suo fondamentale studio sul Sant'Uffizio napoletano, ha pubblicato un documento risalente al 1580 del notaio Joele, dove ci si riferiva al riesame dei testimoni: «item: le ripetizioni per Gio: Battista della Porta». Tale documento permetteva allo studioso di supporre che l'«incontro», come lo definì, di Della Porta con il Sant'Uffizio potesse essersi verificato «alcuni anni prima del 1579», tanto più che le ipotesi apparivano parzialmente confermate dalle indicazioni fornite da Giuseppe Valletta nel suo studio sul Sant'Uffizio di Napoli¹⁵. Questa conclusione escludeva del tutto l'incidenza della *Démonomanie* di Bodin, la cui prima edizione risale al 1580, ed è quindi successiva al processo. Inoltre la lettera in cui Della Porta, nel novembre 1579, accoglieva l'invito rivoltogli dal cardinale Luigi d'Este, corroborava l'ipotesi che il processo e l'incarceramento fossero precedenti a tale affermazione¹⁶. L'idea che furono le accuse formulate da Bodin a trascinare di fronte al Sant'Uffizio il napoletano fu ripresa da Paparelli¹⁷, secondo il quale Della Porta si salvò dalle

13. Cfr. J. M. Gardair, *L'immagine di Della Porta in Francia*, in *Giovan Battista della Porta nell'Europa*, cit., pp. 273-290 e G. Ernst, *I poteri delle streghe tra cause naturali e interventi diabolici. Spunti di un dibattito*, ivi, pp. 167-193 (ora in Ead., *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Angeli, Milano 1991, pp. 167-190).

14. L. Amabile, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli, narrazione con molti documenti inediti*, 2 voll., Lapi, Città di Castello 1892 (rist. anast.: Rubbettino, Soveria 1987): vol. I, pp. 326-328, vol. II, documento 2, p. 8. Sull'inquisizione a Napoli, si veda G. Romeo, *Una città, due inquisizioni: l'anomalia del Sant'Uffizio a Napoli nel tardo '500*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXIV (1988), pp. 42-67.

15. L'opera manoscritta di Giuseppe Valletta, conservata nella Biblioteca Nazionale di Napoli, nel codice XI 9 D, *Intorno al procedimento ordinario e canonico nelle cause che si trattano nel Tribunale del S. Ufficio nella Città e nel Regno di Napoli*, al f. 194 riporta: «Luigi Tansillo nel sec. passato e G. B. Porta nostro, per sfuggire all'accusa che preparate se gli erano nel tribunale del Sant'Uffizio, l'uno per aver scritto intorno alle meraviglie della natura, l'altro per aver scherzato cantando nel suo Vendemmiatore, furono necessitati menar vita più colta e per passatempo comporre ambedue Commedie...». Amabile, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli*, cit., p. 327.

16. Il medico personale del cardinale, Teodosio Panizza, aveva sollecitato tale invito. G. Campori, *Gio. Battista Della Porta e il Cardinale Luigi d'Este*, «Atti e memorie delle RR. Deputazioni di storia patria per le provincie modenesi e parmensi», VI (1872), pp. 165-190.

17. «Ma l'avvenimento più importante fu senza dubbio il processo intentatogli

conseguenze del processo del 1581 solo grazie all'intervento del cardinale Luigi d'Este¹⁸. Nei suoi *Appunti*, Aquilecchia ha ripercorso e vagliato criticamente la documentazione e le ipotesi a cui si era pervenuti dopo l'intenso dibattito storiografico, invitando a non trascurare, nell'ambito di una polemica demonologica di livello europeo, l'importanza delle accuse del francese¹⁹. Nel fitto intrecciarsi di ipotesi riguardo al processo di Della Porta, un determinante contributo ha apportato Pasquale Lopez, il quale, grazie ad una documentazione inedita di estrema importanza, ha contribuito a chiarire alcuni aspetti della delicata questione: l'intransigente ed infaticabile Scipione Rebiba, cardinale di Pisa²⁰, il 21 giugno 1574 scrive all'arcivescovo di Napoli, Mario Carafa²¹, per chiedere l'arresto di Della Porta:

Si scrive l'alligata a Monsignor illustrissimo Granvela Viceré perché faccia carcerare e mandar qua all'istesso Santo officio Gio. Battista della Porta per cose concernenti la fede, per il che la prego a fargliela dare con avviso ove si possa trovare detto Gio. Battista²².

Non si è però trovata finora altra documentazione che corrobori l'ipotesi che l'arresto sia stato eseguito in uno stretto torno di tempo. Paparelli ed Aquilecchia sono stati protagonisti di una veemente polemica interpretativa: il primo in una *Postilla* ritornava sugli studi

nel 1581, su accusa del Bodin, dinanzi al Tribunale dell'Inquisizione. Si salvò con l'aiuto del cardinale Luigi d'Este». G. Paparelli, *Da Ariosto a Quasimodo*, cit., p. 63.

18. Inoltre di recente cfr. P. Portone, *Luigi d'Este*, in *DBI*, XLIII, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1993, pp. 383-390: 388.

19. G. Aquilecchia, *Appunti su G.B. Della Porta e l'Inquisizione*, cit.

20. Su Scipione Rebiba, si veda G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, LVI, Tipografia emiliana, Venezia 1853, pp. 264-265. Cfr. *Nunziature di Savoia*, vol. I (15 ottobre 1560- 29 giugno 1573), a c. di F. Fonzi, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1960, *passim* e *Nunziature di Venezia*, vol. XI (18 giugno 1573-22 dicembre 1576), a c. di A. Buffardi, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1972, *passim* e M. Firpo-D. Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, voll. 6, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1981-1995, *passim*.

21. Cfr. C. Russo, *Mario Carafa*, in *DBI*, XIX, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1976, pp. 583-585.

22. P. Lopez, *Inquisizione, stampa e censura nel regno di Napoli tra '500 e '600*, Edizioni del Delfino, Napoli 1974, p. 154 e doc. 8, p. 276. Sul contesto storico napoletano di quegli anni, cfr. R. De Maio, *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Guida, Napoli 1992², p. 210 ss.

di Aquilecchia per metterne in luce quelle che giudicava incongruenze, accusando lo studioso di aver trascurato nella riedizione dei suoi saggi alcuni significativi apporti altrui²³. In una pungente nota di risposta, Aquilecchia²⁴ confermava le sue precedenti affermazioni chiarendo che esse devono essere intese più come indicazioni di metodologia storica e respingendo *in toto* persino i fondamenti logici delle critiche mosse.

Alcuni documenti rintracciati nell'Archivio del Sant'Uffizio chiariscono il nebuloso nodo della datazione del processo a Della Porta, che anticipa per taluni aspetti le vicende inquisitoriali che hanno segnato la fine del Cinquecento²⁵. I *decreta* del Sant'Uffizio registrano la vicenda processuale, che si aprì nell'ottobre del 1577 e si concluse nel novembre del 1578. L'11 ottobre 1577, dopo aver valutato gli indizi contro Della Porta e Mario Criffo, si decide di scrivere al vicario di Napoli, affinché proceda contro entrambi²⁶. Il caso di Della Porta fu seguito con notevole attenzione da parte dell'Inquisizione e presenta aspetti di notevole interesse per le amichevoli relazioni che lo avevano legato e lo legarono a protagonisti di primo piano dei principali eventi della seconda metà del Cinquecento. Intorno al napoletano cominciarono ad addensarsi insistenti voci ed accuse di negromanzia, che diedero poi origine al processo davanti al tribunale dell'Inquisizione. Si discussero le accuse formulate, ma si dovette anche tenere conto delle precarie condizioni di salute del napoletano, che richiesero un trasferimento *loco carceris* nella casa del Cardinal Orsini²⁷. Le condizioni di salute di Della Porta fecero

23. Paparelli, *Postilla*, cit., pp. 78-81.

24. G. Aquilecchia, *Ancora su G.B. Della Porta e l'inquisizione*, cit.

25. Recentemente, durante il convegno sull'Inquisizione, svoltosi presso l'Accademia dei Lincei, Ugo Baldini ha affermato che il processo a Della Porta iniziò nel 1574. Colgo l'occasione per ringraziarlo per le cortesi indicazioni fornitemi.

26. ACDF, Sant'Uffizio, Decreta 1576, f. 185r. Resta da ricostruire non solo l'intero *iter* processuale, ma anche e soprattutto gli avvenimenti che vanno dal periodo intercorso dall'avviso di Rebiba del giugno 1574 all'apertura del processo.

27. ACDF, Sant'Uffizio, Decreta 1577-78, f. 46v. Sul cardinal Orsini, si veda *Lettere inedite del cardinale de Granvelle a Fulvio Orsini e al Cardinal Sirleto*, a c. di P. de Nolhac, «Studi e documenti di storia e diritto», V (1884), pp. 247-276 e *Piero Vettori e Carlo Sigonio. Correspondance avec Fulvio Orsini*, ivi, X, pp. 91-152. La scelta non appare casuale se si considerano i buoni rapporti che legavano il cardinale al fratello dell'imputato, quello stesso Giovan Vincenzo che criticherà il calendario gregoriano. Su Giovanni Vincenzo Della Porta, matematico napoletano, si veda *Nunziature da Napoli*, (24 maggio 1577- 26 giugno 1587), II, a c. di P. Villani e D. Vene-

sì che il consultore Pietro Santi Umano²⁸ emettesse un parere contrario alla tortura, proponendo la purgazione canonica.

Rp. Petrus Sanctis Humanus fuit voti quod dictus Ioannes Baptam videturque sit vehementer suspectus et quia propter eius debilem complexionem torqueri non potest, indicatur ei purgatio Canonica tertia vel quarta aut quinta manu hic Rome et si non habebit compurgatores purget se Neapoli attenta eius magna diffamatione²⁹.

Dopo un accurato dibattito, il 16 ottobre 1578 i membri del Sant'Uffizio riuniti davanti al papa decisero per una tortura *de levi*:

Auditis votis dictorum dominorum Consultorum tam Sacrae Theologiae quod Iuris peritorum doctorum in eadem congregatione intervenientium decretum et resolutum fuit quod dictus Io: Bapta torqueatur leviter et si nihil fassus fuerit dimittatur³⁰.

Sempre dinanzi a Gregorio XIII, una settimana dopo, il 23 ottobre del 1578 i membri del Sant'Uffizio, tra i quali i cardinali Savelli, Santoro³¹ e Facchinetti (futuro Innocenzo IX)³², decisero di variare la sentenza e concordarono nel chiudere il processo con la purgazione canonica³³: «ordinatum fuit quod Io. Bapta permutetur tormentum in purgationem Canonicam quam tertia manu facere et se

ruso, Istituto storico per l'età moderna e contemporanea, Roma 1969, pp. 261-262. Si vedano inoltre N. Badaloni, *I fratelli Della Porta*, cit. e G. Fulco, *Per il «Museo» dei fratelli Della Porta*, cit.

28. Cfr. Amabile, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli*, cit., p. 322.

29. Si veda ACDF, Sant'Uffizio, Decreta 1578, f. 77v.

30. ACDF, Sant'Uffizio, Decreta 1578, f. 78r.

31. Per una bibliografia completa sul cardinale di Santa Severina, si rinvia a M. Firpo, *Il processo inquisitoriale del Cardinal Giovanni Morone*, I. *Il Compendium*, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1981, pp. 39-49 e più recentemente a G. Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Il Mulino, Bologna 1997, *passim*.

32. Su Giovanni Antonio Facchinetti, si veda L. Pastor, *Storia dei papi*, vol. IX., cit., *passim* e vol. X, *Sisto V, Urbano VII, Gregorio XIV e Innocenzo IX (1585-1591)*, Desclée, Roma 1955, *passim*; cfr. U. Rozzo, *La «biblioteca ideale» del nunzio Facchinetti*, in Id., *Biblioteche italiane del Cinquecento tra Riforma e Controriforma*, Arti Grafiche Friulane, Udine 1994, pp. 191-234 e A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, p. 100 ss.

33. Sulla purgazione canonica, si vedano i principali trattati di diritto inquisitoriale tra i quali si segnala l'edizione curata da Francisco Peña di N. Eymerich, *Directorium Inquisitorium*, Venetiis, apud Marcum Antonium Zalterium, 1595, p. 115 ss. e

purgare debeat»³⁴. Il processo si concluse il 26 novembre 1578, con il parere del procuratore fiscale Canuto, dopo aver ottenuto il giuramento di Della Porta e di alcuni compurgatori circa la sua innocenza. Concluso il processo, Della Porta si trasferì alla fine del 1579 alla corte di Luigi d'Este, con il quale rimase in contatto fino alla morte di questo nel 1586.

La *Magia naturalis* era stata per la prima volta inserita nell'Indice spagnolo del 1583 tra le opere da espurgare³⁵: *Ioannis Baptiste Portae Neapolitani Magia naturalis, nisi repurgetur* e intorno al 1580 la *Magia naturalis* era stata inclusa in una lista di libri, di cui si proibiva la vendita³⁶. Nel 1589 Della Porta faceva pubblicare la seconda edizione della *Magia naturalis* ampliata da quattro a venti libri, nella cui prefazione si difendeva apertamente dalle accuse di magia che gli erano state rivolte anche da Bodin³⁷. Nell'Indice sistino del 1590, mai promulgato, è inclusa un'edizione della *Magia Naturalis* del 1559³⁸.

Nell'archivio del Sant'Uffizio sono state ritrovate, oltre ai decreti del processo, anche cinque lettere riguardanti Della Porta, databili intorno al 1593. Si è anche ritrovato un decreto sulla *Fisonomia*, oltre ad altri documenti che testimoniano il grande interesse delle due congregazioni, Sant'Uffizio e Indice, per la cultura filosofico-

C. Carena, *De Officio Sanctissimae Inquisitionis et modo procedendi in causis fidei*, Bononiae, typis Iacobi Montij, 1648, p. 305 ss.

34. ACDF, Sant'Uffizio, Decreta 1578, f. 82v.

35. *Index des livres interdits*, a c. di J. M. De Bujanda, VI, *Index de l'Inquisition espagnole* 1583-84, Droz, Genève 1993, pp. 393-394 e p. 456.

36. *Ex Taurino, Avertimento per li librari di Roma de libri, che oltra quelli che si contengono nell'Indice Tridentino non si possono vendere senza licenza, parte per essere reprobati, parte per essere sospesi, parte per essere sospetti*, in *Scriniolum Sanctae Inquisitionis Astensis in quo quaecumque ad id muneris obeundum spectare visa sunt, videlicet Librorum Prohibitorum Indices...*, Astae, apud Virgilium de Zangrandis, 1610, pp. 91-96. Si veda *Index des livres interdits*, IX, Droz, Genève 1994, p. 765.

37. Il brano della *Démonomanie*, nel quale Bodin attaccava Della Porta, è stato individuato da Fiorentino ed è stato oggetto d'esame da parte di molti studiosi. Per una bibliografia aggiornata sulla *Démonomanie* e per la questione della sua traduzione in volgare italiano, mi si permetta di rinviare al mio *Bodin in Italia. La Démonomanie des sorciers e le vicende della sua traduzione*, in corso di stampa.

38. *Index des livres interdits*, a c. di J. M. De Bujanda, IX, cit., p. 389.

scientifica italiana di cui Della Porta³⁹, così come Cardano⁴⁰ e Telesio, sono illustri esponenti⁴¹.

Grazie al ritrovamento del decreto romano, si può finalmente ricostruire il mosaico del divieto di pubblicare la *Fisonomia*⁴². Il primo atto risale all'aprile del 1592: nell'Archivio di Stato di Venezia Fiorentino aveva rinvenuto il decreto di proibizione (9 aprile) dell'Inquisizione di Venezia: su ordine del cardinal Santoro, si vietava la pubblicazione della *Fisonomia* in volgare⁴³. L'11 aprile il divieto è esteso anche allo stampatore Barezzi⁴⁴. Il secondo tassello risale al 20 aprile, nella riunione del Sant'Uffizio, i cardinali Santoro, Pietro Dezza, Domenico Pinelli e Girolamo Bernieri discutono di Della Porta, facendo riferimento alla sua vicenda processuale e al suo esito⁴⁵: «condemnatus fuit ad se canonice purgandum, prout tertia manu se purgavit super eo, quod cum necromanticis conversatus fuerit, ac libros necromanticos tenuerit, et legerit, et praesertim Claviculam Salomonis». Avendo ribadito la sentenza e le accuse del

39. W. Eamon, *Science and the Secret of Nature. Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, Princeton University Press, Princeton 1994 (trad. it.: *La scienza e i segreti della natura. I 'libri de segreti' nella cultura medievale e moderna*, ECIG, Genova 1999, pp. 293-347).

40. Si veda U. Baldini, *Cardano negli archivi dell'Inquisizione e dell'Indice. Note su una ricerca*, «Rivista di storia della filosofia», LIII (1998), pp. 761-766 e *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, a c. di M. Baldi e G. Canziani, Angeli, Milano 1999.

41. Cfr. L. Firpo, *Filosofia italiana e Controriforma*, «Rivista di filosofia», XLI (1950), pp. 150-173 e XLII (1951), pp. 30-47 (si veda anche l'Estratto con aggiunte); U. Baldini, *Legem impone subactis. Studi su filosofia e scienza dei Gesuiti in Italia 1540-1632*, Bulzoni, Roma 1992.

42. *Della fisonomia dell'huomo di Gio. Battista Della Porta napoletano*, libri quattro, tradotti da latino in lingua volgare per Giovanni Di Rosa, Napoli, appresso Tarquinio Longo, 1598.

43. «... praecipitur et mandatur Joannis Baptistae Porta Neapolitano, quatenus, sub poena excommunicationis latae sententiae et quingentorum ducatorum aureorum ad pias causas arbitrio supremi Tribunalis Sanctissimae Inquisitionis Romae applicandorum ac aliis poenis arbitrariis, non debeat imprimere nec imprimi facere nec in hac civitate Venetiarum, nec alibi, librum phisionomiae in vulgari lingua nec aliquem alium librum, sine expressa licentia dicti Sanctissimi Tribunalis Romae, non obstante quacumque licentia quovismodo alias obtenta a quibuscumque Patribus Inquisitoribus, sive locorum Ordinariis. Alioquin si mandatis praescriptis non paruerit, contra ipsum procedetur ad poenas comminatas, ac alias poenas arbitrio dicti supremi Tribunalis Romae, contumacia sua in aliquo non obstante. In quarum fidem, etc...». Fiorentino, *Studi sulla Rinascenza*, cit., p. 265.

44. Aquilecchia, *Appunti su Della Porta*, cit., p. 26.

45. Si veda Appendice, documento n° 1.

processo, il divieto di pubblicare sembra acquisire maggiore forza coercitiva. Il Sant'Uffizio intimò all'arcivescovo di Napoli, Annibale di Capua⁴⁶, di ammonire Della Porta a non pubblicare l'opera in questione, né tantomeno altre per non incorrere in altre pene «ne sub censuris Ecclesiasticis, et aliis pecuniariis poenis audeat».

Nell'Archivio storico diocesano di Napoli, Lopez ha trovato il *Praeceptum factum* dall'Arcivescovo di Napoli, Annibale di Capua, *contra Io. Baptistam de la Porta* il 5 maggio 1592⁴⁷. Della Porta fu convocato su sollecitazione del cardinal Santoro per essere avvertito di non pubblicare la *Phisonomia*, sotto pena di scomunica e di una multa⁴⁸. In seguito all'intimazione dell'arcivescovo di Napoli e nell'ambito di queste vicende, assume un certo significato la richiesta contenuta nella prima lettera ritrovata: riguarda il *De refractione*, opera dedicata allo studio di una teoria delle lenti attraverso l'impiego dell'analisi matematica. Il mittente è ignoto, si potrebbe avanzare l'ipotesi, seppur con molte cautele, che si tratti di Della Porta stesso. Dopo averla sottoposto al parere del vicegerente⁴⁹ Pietro Antonio Vicedomini⁵⁰, l'opera fu presentata al Maestro di Sacro Palazzo, Bartolomeo de Miranda, affinché concedesse l'*imprimatur*: nel frattempo era sorto un altro ostacolo, poiché il Miranda aveva richiesto una seconda copia dell'opera per la Congregazione dell'Indice. L'autore non era però in grado di soddisfare la richiesta, poiché «la detta opera è lunga, et piena di figure matematiche, et l'autore povero che non può fare tale spesa di farla copiare». La lettera deve essere stata ricevuta tra la fine di novembre e l'inizio del dicembre 1592, dato che la nota manoscritta di altra mano rispetto al testo della lettera riporta la decisione presa durante la riunione della Congregazione dell'Indice del 5 dicembre 1592: «Censuit Congregatio non esse dispensandum in Decreto de Duplici exemplari Libri imprimendi tradendo Magistro S. Palatii

46. Si veda J. Wos, *Annibale di Capua. Nunzio apostolico e arcivescovo di Napoli (1544 c. -1595). Materiali per una biografia*, Fondazione Giovanni Paolo II, Roma 1984 ed inoltre M. Sanfilippo, *Annibale Di Capua*, in *DBI*, XXXIX, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 1991, pp. 705-708.

47. Lopez, *Inquisizione, stampa e censura*, cit., p. 333.

48. La vicenda è stata recentemente ricostruita da Alfonso Paoletta, curatore di G. B. Della Porta, *Coelestis Physiognomia*, cit.

49. Sulla figura del vicegerente, si veda N. Del Re, *Il vicegerente del Vicariato di Roma*, Istituto di Studi Romani, Roma 1976.

50. Sull'attività di Vicedomini a Napoli, cfr. L. Amabile, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli*, cit., p. 322 ss.

die V Decembris 1592»⁵¹. Sfortunatamente anche la seconda lettera non è datata: si può supporre che sia stata scritta tra la fine del 1592 e i primi mesi del 1593, nel periodo di elaborazione e discussione dell'Indice dei libri proibiti. L'autore anonimo del memoriale affronta la questione dell'inserimento della *Magia naturalis* nell'Indice di Spagna tra le opere *donec expurgerentur*. Da quanto emerge, sembrerebbe che l'espurgazione del testo operata dal Della Porta stesso sia dovuta, o almeno abbia avuto origine dall'Indice spagnolo. Si invoca clemenza e si auspica che la seconda edizione dell'anno 1589 «così diligentemente espurgata et munita di grave approbatione non vada al nuovo Indice di Libri prohibiti et non ci sia compreso altro che il primo»⁵². Quello che è interessante porre in luce è che il tono dimesso della lettera appare riecheggiare lo stesso che si legge nella prefazione alla seconda edizione della *Magia naturalis*. Non stupisce la dichiarazione di disponibilità a rivedere il testo, qualora si fosse trovato qualche elemento non conforme alla volontà di Roma «pronto et apparecchiato di ubidirli et riformare il tutto secondo il loro piacere».

I burrascosi rapporti con l'intransigente Annibale Di Capua non avevano dissuaso Della Porta se ancora il 6 marzo 1593 subiva un'ulteriore intimazione da parte dell'arcivescovo di Napoli di non tentare di far stampare la *Fisionomia*⁵³, sebbene in quest'occasione l'oggetto del contendere fosse legato ai rapporti tra Barezzi e lo scienziato. A breve distanza dalla comparizione di Della Porta di fronte al severo arcivescovo napoletano, alla Congregazione dell'Indice arrivarono tre lettere riguardanti la *Magia naturalis*. Dietro l'indiscutibile importanza dell'opera dell'aportiano, che spingeva ad intervenire illustri difensori del suo valore, si intravede una fitta rete di relazioni sviluppate dallo scienziato napoletano che poteva contare estimatori persino tra i membri della Congregazione dell'Indice. L'8 maggio 1593 il cardinale Marcantonio Colonna⁵⁴ indirizzava al segretario della Congregazione dell'Indice, Paolo Pico, un

51. Nei *Diari* della Congregazione dell'Indice, si registra la richiesta di Della Porta. ACDF, *Diari* I, f. 61v. Per un quadro delle questioni affrontate nelle riunioni della Congregazione dell'Indice, si rimanda a G. Fragnito, *La Bibbia al rogo*, cit., p. 159 ss.

52. Si veda Appendice, doc. 3.

53. Si veda P. Lopez, *Inquisizione, stampa e censura*, cit., pp. 334-335.

54. Si veda F. Petrucci, *Marcantonio Colonna*, in *DBI*, XXVII, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 1982, pp. 368-371.

memoriale del duca di Monteleone. Il cardinale si interessava alla questione dellaportiana chiedendo inoltre di prestare attenzione «acciò non si facci torto a nessuno»⁵⁵.

Il duca di Monteleone⁵⁶ si rivolgeva al cardinal Marcantonio Colonna per raccomandare il caso dell'opera principale del suo amico Della Porta. Voleva chiarire i precedenti della questione e fugare ogni dubbio sull'ortodossia dello scienziato. A tal fine chiedeva al cardinale di intercedere presso il segretario della Congregazione dell'Indice e di presentargli la propria nota. La prima edizione della *Magia naturalis* era stata composta, spiega il duca, quando l'autore era molto giovane: «che voglia mirar al libro intitolato Magia naturale d'esso Gioambatto stampato nell'anno 1588, qual'è differente da un'altro, che stampò al 1558, che fù trent'anni prima essendo egli Giovanetto». Se nella prima edizione dell'opera si trovavano argomenti non ortodossi, si doveva tenere in considerazione la giovane età dell'autore, elemento che dovrebbe invitare ad una maggiore benevolenza. Notizie dei criteri utilizzati dai cardinali dell'Indice dovevano circolare, se il duca scriveva di aver saputo che si era preso come punto di riferimento l'*Indice* spagnolo del 1583, dove l'opera di Della Porta era condannata, seppure tra quelle *donec corrigantur*. La scelta del modello spagnolo preoccupava il duca di Monteleone, dato che l'*Indice* spagnolo non teneva in alcuna considerazione che la seconda edizione della *Magia naturalis* rispecchiava l'avvenuta maturazione del suo autore, che aveva diligentemente provveduto ad un'accurata espurgazione «et non trovandosi in essa cosa indegna, come si crede, non si facci questo torto al sudetto». La conclusione invitava a cogliere la differenza tra le due edizioni dell'opera di Della Porta ed esortava ad accogliere le richieste per non far torto all'autore. L'ultima lettera, firmata da Santo d'Asile, non offrirebbe alcun aspetto significativo, se non fosse per il fatto che si rimanda la lettera del duca di Monteleone affinché Pico potesse servirsene in congregazione. Le lettere ottennero l'effetto auspicato: l'indice sisto-clementino include la *Magia naturalis* tra le opere da espurgare, ma solo per le edizioni pubblicate prima del 1587: «Io. Baptistae Porta Neapolitani Magia naturalis, si fuerit ex impressis usque ad annum 1587, quamdiu ex regularum norma emen-

55. Si veda Appendice, doc. 4.

56. Si suppone che il duca di Monteleone possa essere Ettore Pignatelli: cfr. E. Ricca, *Nobiltà delle due Sicilie*, III, De Pascale, Napoli 1865, p. 372.

data non prodierint»⁵⁷. Nell'*Index* clementino del 1596, invece, non vi è traccia di alcun provvedimento nei riguardi delle opere del napoletano.

I rapporti di Della Porta con le congregazioni cardinalizie non si chiudono qui: l'attenzione rimane vigile. La *querelle* che ha visto Della Porta opporsi tenacemente al Sant'Uffizio continua. Nella riunione della Congregazione dell'Indice del 28 settembre 1596 si chiede che la *Phisonomia* di Della Porta sia inclusa tra le opere da espurgare⁵⁸. Qualche tempo dopo sarà il Sant'Uffizio a riprendere la questione Della Porta, tanto che nella riunione del 17 ottobre 1596 si ordina che Della Porta mandi i libri che intende far pubblicare al Maestro del Sacro Palazzo:

Pro Ioannem Bapta de la Porta de Neapoli lecto mem.li pro eius parte exhibitio Ill.mi ordinaverunt quod mittat libros quos imprimi facere intendi ad R.P. Magistrum Sacri Palatij Apostolici⁵⁹.

Quegli anni sono segnati dalle vicende di Giordano Bruno⁶⁰ e di Tommaso Campanella⁶¹, con i quali era entrato in contatto: il duro trattamento che il Sant'Uffizio riserva loro, impressiona molto Della Porta, dato che aveva subito in prima persona le asperità del tribunale romano⁶².

57. *Index des livres interdits*, vol. IX, cit., p. 417.

58. ACDF, Index, Diari III, f. 26v.

59. ACDF, S.O., Decreta 1596, f. 286v.

60. Sui presunti rapporti tra Bruno e Della Porta, si rimanda agli studi di C. Bartholmèss, *Jordano Bruno*, Eadrage, Paris 1846, t.1, p. 342 e F. Tocco, *Le opere inedite di Giordano Bruno*, Tip. Universitaria, Napoli 1891, p. 215. Sui rapporti con Bruno e con Stigliola, si veda anche V. Spampinato, *Quattro filosofi napoletani nel carteggio di Galileo*, Della Torre, Portici 1907, pp. 61-88. Cfr. H. Védrine, *Della Porta et Bruno: sur la nature et la magie*, in *G. B. Della Porta nell'Europa del suo tempo*, cit., pp. 243-260.

61. Sull'incontro di Della Porta con Campanella, si veda L. Firpo, *Appunti campanelliani. XXV. Storia di un furto*, «Giornale critico della filosofia italiana», XXXV (1956), pp. 541-549. Su di un altro aspetto, si veda W. Eamon, *Natural Magic and Utopia in the Cinquecento: Campanella, the Della Porta Circle and the Revolt of Calabria*, «Memorie Domenicane», XXVI (1995), pp. 369-402. Dell'incontro con Della Porta rimane traccia nel *De sensu rerum*, come afferma il frate domenicano nel *De libris propriis*.

62. Cfr. L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, a c. di D. Quagliioni, Salerno Editrice, Roma 1993 e Id., *I processi di Tommaso Campanella*, a c. di E. Canone, Salerno Editrice, Roma 1998.

L'influenza della polemica demonologica europea sui rapporti ambigui tra Della Porta e l'Inquisizione trova una parziale conferma in un fascicolo proveniente dall'Inquisizione di Napoli, dove, accanto all'espurgazione delle opere di Cardano, Zwinger ed altri autori, non poteva mancare la *Magia naturalis*:

Impressis 1558 comburatur, una cum compendio suo illius magica vulgari idiomata Italico edito Magia, vero confirmata ab ipso authore et impressa 1589 permitti potest. Deleatur secretum illud unguentum armarium, quum superstitione non careat⁶³.

L'autore delle espurgazioni, l'agostiniano Cherubino da Verona, teologo della Curia arcivescovile di Alfonso Gesualdo⁶⁴, individua il brano dell'unguento: vale la pena ricordare che si tratta dello stesso brano che Wier aveva ripreso da Della Porta e sul quale Bodin aveva concentrato le sue critiche osservazioni⁶⁵.

Gli ostacoli incontrati da Della Porta a pubblicare rimasero anche dopo le vicende del 1592-1593: sebbene ne dia un'indicazione indiretta, offre una significativa possibilità di analisi una lettera dell'inquisitore di Ancona datata 6 dicembre 1601. Senza considerare la quasi impossibilità di trovare persone capaci di espurgare, l'anno precedente aveva reclutato alcuni «a quali diedi libri volgari da censurarsi come un libro di Gio: Batta della Porta... e quest'anno me li hanno resi senza haver fatto cosa alcuna»⁶⁶. Questa testimonianza allude alla presunta necessità di espurgare un'opera di Della Porta.

Trascorse un lungo lasso di tempo, durante il quale la produzione di Della Porta si arricchì di nuove opere scientifiche e commedie, ma, nonostante ciò, i problemi con la censura permanevano. Da una parte consapevole dei problemi che avrebbe incontrato, ma dall'altra confortato da una licenza di stampa appena ottenuta,

63. ACDF, Index, XXIII, *Index librorum expurgandorum per P. Magistrum Cherubinum Veronensem, Theologum. Cur. Archiep. Neap.ne*, f. 8v.

64. Si veda D. M. Zigarelli, *Biografie dei vescovi e arcivescovi della Chiesa di Napoli*, Gioja, Napoli 1861, pp. 148-152.

65. Il brano dell'unguento, nel secondo libro della prima edizione della *Magia naturalis*, è ripreso da Wier, sin dalla prima edizione del *De praestigiis daemonum*: «so-lertissimus occultarum indagator Ioannes Baptista Porta Neapolitanus lib.2 Magiae naturalis...». J. Wier, *De praestigiis daemonum*, Basilea, ex officina oporiniana 1563, f. 219.

66. ACDF, Index, Epistolae V, f. 77r.

Della Porta aveva scritto a Cesi il 28 agosto 1609 per chiedere un suo intervento di appoggio per pubblicare la *Chiromantia*⁶⁷. Nel luglio del 1610 scrisse la propria dichiarazione di ammissione all'Accademia dei Lincei, e dopo poco la Congregazione dell'Indice prese in considerazione la richiesta di pubblicare la *Chiromantia*.

Magister S.Palatij protulit librum italica lingua olim sub Gregorio XIII impressum, et quibusdam additionibus locupletatum pro Iudaeorum conversione Fabiani Neophiti, sed antequam denuo edatur, decretum quod à D. Card.li Bellarminio recognoscatur, qui et Io: Baptistae Portae de Phisonomia manus librum recognoscet⁶⁸.

Il 10 settembre 1610 il cardinale Luigi Capponi⁶⁹ consegnò il parere sulla *Chiromantia* di Giovan Battista Della Porta⁷⁰

Card. Capponius retulit suum Iudicium in Ioannis Bapt. Portae Manus Phisonomiam, quam impressioni tradere cupit, et decretum, quod idem D. Card.lis Authori scribat ne librum ullo modo alicubi imprimat, sed omnino supprimat, praesertim cum eidem alias inhibitum fuerit, ne absque speciali ordine ex Urbe habito, aliquid impressioni tradat⁷¹.

La strenua resistenza di Della Porta, «l'acuto et indefesso ingegno», come lo definì Cesi⁷², si scontrò con la dura pratica della censura preventiva non solo per quest'opera, ma anche per la *Taumatologia*. La *Chiromantia* rimase a lungo manoscritta, finché Sarnelli nel 1677 affrontò l'impresa di pubblicarla, anche se ne cambiò il titolo in *Chirofisonomia*, premettendovi una biografia del napoletano. Negli stessi anni sulla traduzione della *Magia naturalis* si concentrava il confronto all'interno della Congregazione dell'Indice, ma la questione esula dal nostro discorso, ed attiene alla storia della fortuna secentesca dell'opera di Della Porta⁷³.

67. Gabrieli, *Contributi alla storia*, cit., p. 646.

68. ACDF, Index, Diari II, f. 21r.

69. Si veda L. Osbat, *Luigi Capponi*, in *DBI*, XIX, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 1976, pp. 67-69.

70. O. Trabucco, *Lo sconosciuto autografo della «Chirofisonomia» di G.B. Della Porta*, «Bruniana & Campanelliana», I (1995), pp. 273- 295.

71. ACDF, Index, Diari, II, f. 22v.

72. Lettera di F. Cesi a Galilei, del 29 giugno 1613, cfr. Gabrieli, *Contributi alla storia dell'Accademia*, cit., p. 658.

73. La discussione è testimoniata in ACDF, Index, Diari VII, f. 26 sgg. L'espurgazione più dettagliata rispetto a quella proposta dall'agostiniano Cherubino da Ve-

Dall'esame parziale della documentazione conservata presso l'Archivio del Sant'Uffizio, l'«ambiguo» rapporto di Della Porta con l'Inquisizione si arricchisce di alcune sfumature e di tratti che talvolta coincidono con le ipotesi formulate: molto resta ancora da fare. Non si può dubitare del fatto che abbia goduto di una certa indulgenza, sia durante il processo che durante gli anni successivi, ma forse si deve notare che il criterio dell'indulgenza e della relativa moderazione è indotto quasi esclusivamente dal confronto con i ben noti processi coevi. Inoltre le limitazioni a pubblicare a cui Della Porta fu costretto non possono essere sottovalutate o ridimensionate in considerazione del periodo e del clima dei quali tali limitazioni furono figlie⁷⁴. Il ricco carteggio dellaportiano offre un importante e persuasivo testimone di quello che eufemisticamente può essere definito disagio di fronte alle pratiche censorie ed inquisitoriali.

APPENDICE

Documento n° 1

Die XX. mensis Aprilis feria secunda MDXCII. In generali congregatione Officij S.tae Romanae et Universali Inquisitionis secundo loco eiusdem diei, habita in Palatio Ill.mi et R.mi D.ni Cardinalis Sanctae Severinae in Monte Citorio, coram Ill.mis et R.mis D.nis Julio Antonio Santorio S. Bartholomeaei in Insula eodem Sancta Severina, Petro S. Hieronymi Illyricorum Deza, Dominico S. Chrisogoni Pinello, et fratre Hieronymo Bernerio S.tae Mariae supra Minervam Asculano nuncupatis titulorum p. bris Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalibus, in universa Republica Christiana,

rona è conservata in ACDF, Index, Protocolli OO, f. 305r-v: Liber inscriptus *Miracoli e meravigliosi effetti della natura prodotti di Gio: Baptista Porta Napolitano*: continens nonnulla superstitiosa, nonnulla vero scandalosa; aliquid etiam contra Christianam fidem.

74. Per un quadro chiaro del dibattito storiografico sull'Inquisizione, cfr. A. Prosperi, *L'Inquisizione: verso una nuova immagine*, «Critica Storica», XXV (1988), pp. 119-145; Id., *Una esperienza di ricerca nell'Archivio del Sant'Uffizio*, «Belfagor», LIII (1998), pp. 309-345; J. Tedeschi, *The Prosecution of Heresy. Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Europe*, MRST, New York 1991 (trad. it. *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Vita e pensiero, Milano 1997); Id., *A New Perspective on the Roman Inquisition*, in *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, a c. di C. Mozzarelli e D. Zardin, Bulzoni, Roma 1997, pp. 253-269.

adversus haeticam pravitatem generalibus Inquisitoribus; Proposita causa Ioannis Baptistae filii quondam Nardi Antonij de la Porta layci Neapolitani, qui die XXVI Novembris Anni MDLXXVIII in hoc S.to Officio condemnatus fuit ad se canonice purgandum, prout tertia manu se purgavit super eo, quod cum necromanticis conversatus fuerit, ac libros necromanticos tenuerit, et legerit, et praesertim Claviculam Salomonis; nunc vero relatum est, quod idem Ioannes Baptista Venetijs vult imprimi facere librum phisionomiae à se editum: ordinatum fuit, quod scribatur Vicario Archiep.ali Neapolitano⁷⁵, ut iuridice inhibeat dicto Iohanni Baptistae de la Porta, ne sub censuris Ecclesiasticis, et aliis pecuniariis poenis audeat, neque presumat dictum librum phisionomiae neque quemvis alium librum Venetijs, neque alibi imprimi facere absque expressa licentia in scriptis obtinenda ab hoc S.to Officio, et aliis prout in litteris scribendis Praesens copia desumpta est ex originali decreto in Archivio Officii S.tae Romanae et Universalis Inquisitionis existente, et facta collatione concordat, et in fidem hanc eandem copiam subscripsit⁷⁶.

Documento n° 2

Gio. Battista Porta Nap.no havendo composto un'opera di prospettive latina intitolata de rifractione per farla stampare, et fattala rivedere da Mons.or V. Gerente l'ha fatta presentare al P. re M.ro del Sacro Palazzo che la rivedesse il quale ha detto di non puoter passarla se non si ne dà copia nella sacra Congreg.ne de l'Indice. Et perche la detta opera è lunga, et piena di figure matematiche, et l'auttore povero che non può fare tale spesa di farla copiare supp.ca le SS.VV. Ill.me si degnino ordinare che sia rivista, ch'egli s'obliherà di dar poi alla Congreg.ne l'istesso originale in quel modo che a le SS.VV.Ill.me piacerà, et le ne restarà con obbligo perpetuo⁷⁷.

Documento n° 3

Ill.mi et Rever.mi Sig.ri

Dubitando il Signor Io.Bap.ta de la porta gentill.mo Napol.no che il suo libro intitolato la Magia naturale, sia incluso nell'Indice che si fa per ordine di questa sacra congreg.ne come fu gia in quello dell'anno 1583 fatto in

75. Arcivescovo di Napoli è Annibale Di Capua.

76. ACDF, Index, Protocolli O, f. 359r. Copia del decreto in Sant'Uffizio, Decreta 1592-1593, f. 129v.

77. ACDF, Index, Protocolli I, f. 546r.

Spagna. Detto Autore espone all'Ill.mi SS. VV. come da poi il detto anno 83 egli ha espurgato et corretto et fatto rivedere et approvare il sopradetto libro et con autorità di superiori fattolo ristampare in Napoli conforme alla determinatione sopra di cio fatta nel detto anno 83. Per tanto l'oratore supplica la sacra Congregatione di farli gratia che questa seconda editione dell'anno 1589 così diligentemente espurgata et munita di grave approbatione non vada al nuovo Indice di Libri prohibiti et non ci sia compreso altro che il primo, salvo però che in esso ultimo fusse trovato cosa inavertita la quale sottomette alla censura dell'Ill.me SS.VV, pronto et apparecchiato di ubidirli et riformare il tuto secondo il loro piacere⁷⁸.

Documento n° 4

Molto R.do P.re Mando a V.P. questa lettera del Sr. Duca di Monteleone per la quale vedrà quanto desidera intorno a questa opera di Gio. Batta della Porta; però sarà contenta haver l'occhio a questo neg(oci)o accio non si facci torto a ness(un)o et a me dar aviso del seguito, attal che possa rispondere a quel Sig.re ch'è quanto per hora mi occorre, et N.S. la contenti. Da Zag(aro)lo li 8 di Maggio 1593⁷⁹

Documento n° 5

Ill.mo et R.mo Sig.r mio oss.mo

Gioambattista della porta persona molto honorata e virtuosa sendo mio caro amico m'ha richiesto di questa a V.S.Ill.ma con la quale la supplico quanto posso il più, che in gratia mia sia servita di mandar un creato suo dal P.Fra Paolo Secretario della Congregat.ne dell'Indice de' libri proibiti da stampare pregandolo che voglia mirar al libro intitolato Magia naturale d'esso Gioambatto stampato nell'anno 1588, qual'è differente da un altro, che stampò al 1558, che fù trent'anni prima essendo egli Giovanetto, che lo catalogo de libri prohibiti da Spagna lo sospese sino a tanto, che si repurgherà, hora li Padri della Congregat.ne per quel ch'egli mi dice hanno copiato l'Indice di Spagna e v'hanno posto quella Magia dell'anno 1588 con venti libri di più corretta, e di nuovo rivista, e per disgratia potrebbero prohibir quest'ultima credendo di prohibir la prima, si desidera perciò che si riveda et non trovandosi in essa cosa indegna, come si crede, non si facci questo torto al sudetto. E parendomi la dimanda giusta supplico V.S.Illma a favorirlo che di tutto le rimarrò Io per sempre obligato, con che racco-

78. Ivi, 547r.

79. ACDF, Index, Protocolli I, f. 548r.

mandandomi in buona gratia sua le bacio le mani e prego da N.Sr. ogni felicità compita. Di Napoli 23 aprile 1593⁸⁰.

Documento n° 6

Molto R.do P.re et mio Oss.mo

Non accadeva che V.P. rimandasse la lettera del S. Duca di Monteleone, per che gia se li è risposto pero la rimando qui inclusa come V.P. mi comanda per potersene servire in Cong.ne ma ben la prego che quando sarà finito il negotio à voler dar aviso della resolutione acciò all'hora se ne possa dar parte al detto S.r Duca; et li baso le mani, pregandolo da N.S.r ogni contento. Da Zagarolo li 13 di Maggio 1593⁸¹.

80. Ivi, f. 549r.

81. Ivi, f. 550r.

TESTI

DAGMAR VON WILLE

SULL'ANIMA E L'AMICIZIA:
UNA LETTERA 'BRUNIANA' DI HIERONYMUS BESLER?

La lettera che qui si presenta* è un documento singolare; è una lettera sull'amicizia, in una determinata prospettiva filosofica, che coinvolge la questione dell'anima e una specifica dottrina dello *spiritus* come «medium inter animam et corpus»: «Anima est gubernatrix corporis, cui ad nutum omnia membra corporis obsequuntur et obtemperant» – una concezione dell'amicizia che implica anche la dottrina fisica della *sympathia*. La lettera è, nel contempo, una testimonianza toccante. Lo stesso scenario 'tragico' evocato da colui che l'ha scritta è in tal senso eloquente, con l'esortazione a un amico, nominato *Pylades*, il quale sembrerebbe aver manifestato freddezza e, forse, la volontà di un distacco, venendo così meno ai doveri e ai patti di una intensa amicizia. La lettera non è da intendersi come un'esercitazione letteraria; si percepisce, con una certa immediatezza, che i riferimenti colti in essa presenti sono espressione di un livello della comunicazione tra i due corrispondenti: probabilmente maestro e discepolo, che si celano dietro le figure di 'Oreste' – figura dominante che appare in uno stato di difficoltà, di indigenza – e 'Pilade', l'amico che mostrerebbe segni di insofferenza, e di cui 'Oreste' teme una decisione più drastica. È inoltre da sottolineare che, mediante quei sapienti riferimenti e allusioni che vogliono colpire l'animo del destinatario, l'autore della lettera conferma implicitamente un proprio ruolo, richiamando un'influenza sul discepolo, che in precedenza avrà subito fortemente il fascino del maestro.

L'enigmatica lettera è stata da me rintracciata tra le carte del medico norimberghese Hieronymus Besler (1566-1632) che si conservano nella Universitätsbibliothek Erlangen (il testo è scritto su quattro facciate; di seguito, dopo la trascrizione, si pubblica il facsimile). È noto che Besler, discepolo di Giordano Bruno, aveva svolto in vari periodi funzioni segretariali per il filosofo, copiando alcuni suoi

* In considerazione del rilievo della lettera, si è deciso di pubblicare subito il testo. In un secondo tempo si pubblicherà la lettera, affiancata da una traduzione del testo, con un più ampio commento. Ringrazio Eugenio Canone e Germana Ernst per i numerosi suggerimenti.

scritti – nei suoi costituti, Bruno lo ricorda come «un mio scolaro alemano de Norimberga» e anche «un mio servitore Norimbergo» (*Processo*, pp. 166 e 286). La grafia della lettera è senz'altro di Besler. L'epistola manca di intestazione, di firma e di data; questi elementi, nonché il tipo di grafia della lettera – calligrafica – fanno pensare che si tratti di una copia eseguita da Besler in un secondo momento (confrontando la grafia di altre sue lettere, sembrerebbe comunque nei primi anni novanta del Cinquecento), per motivi che rimangono oscuri. È da sottolineare che essa è collocata tra le lettere superstiti di Besler a suo zio materno Wolfgang Zeileisen; tra queste, figurano anche le due lettere dell'aprile 1590 che riguardano Bruno (esse furono parzialmente pubblicate da Remigius Stölzle nel 1890). Le lettere di Besler fanno parte della raccolta del medico norimberghese Christoph Jacob Trew, passata successivamente alla Biblioteca universitaria di Erlangen. Nel catalogo della *Briefsammlung*, compilato accuratamente da Eleonore Schmidt-Herrling, riguardo alla lettera in questione, si legge: «Lag bei den Briefen an seinen Onkel Zeileisen; aber offenbar nicht an diesen, sondern an einen Freund gerichtet, den er *mi Pylades* nennt» (*Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen*, V., *Die Briefsammlung des Nürnberger Arztes Chr. J. Trew (1695-1769)*, Erlangen 1949, p. 42, n. 22). Sulla prima facciata della lettera, in alto a sinistra, è stato infatti annotato: «Lag bei den Briefen d. H. Besler an s. Onkel Zeileisen».

Secondo Schmidt-Herrling si tratterebbe quindi di una lettera di Besler a amico non meglio definito, che egli nomina «mi Pylades». Certo, potrebbe essere; tuttavia questa ipotesi non mi sembra convincente. Considerando infatti stile e contenuto della lettera non si può non constatare una radicale differenza rispetto alle altre lettere di Besler, il quale in generale non si può definire uno «scrittore» particolarmente dotato. Il linguaggio dell'epistola è affine a quello di Bruno, e si riscontrano nel testo puntuali richiami a terminologia e concetti bruniani, in particolare delle opere tarde del filosofo. Si dovrebbe allora ipotizzare che Besler, scrivendo a un suo amico che rimane sconosciuto, si serva di un linguaggio desunto dagli scritti di colui che era stato suo «maestro» (definito «Dominus Doctor» nelle due lettere allo zio) a Wittenberg – tra il 1586 e il 1588 –, a Helmstedt e poi a Padova. Sappiamo che Besler conservava vari manoscritti bruniani, e inoltre poteva riecheggiare un linguaggio che gli doveva essere familiare in virtù di una lunga frequentazione con il filosofo. Tuttavia non solo il linguaggio della lettera, ma anche il preciso «contesto» nonché la profonda motivazione di essa, che si

possono entrambi leggere tra le righe, con difficoltà si abbinano alla personalità e alla biografia di Besler, il quale – dopo essersi addottorato in medicina a Basilea nell'agosto del 1592 –, ritornato a Norimberga e sposatosi l'anno seguente con Apollonia Buchner che gli diede vari figli, avrebbe trascorso una tranquilla esistenza nella sua città natale, dedicandosi interamente all'esercizio della professione di medico (ricoprì anche l'incarico di ispettore permanente delle farmacie locali).

D'altra parte, è da sottolineare che quel *Pylades* richiama una determinata 'figura', la quale, su un piano di astrazione geometrica, ricorre nel *De minimo* e nelle *Praelectiones geometricae*. Una figura che, rispetto ad *Orestes*, si manifesta in qualche modo subordinata, e che può rappresentare in maniera adeguata il rapporto intercorrente tra *discipulus* e *magister*: «ORESTES. / Uni una est ratio, similis simili, aequa coaequo, / Opposito opposita, inverso inversa, inquit Orestes. // PYLADES. / Consimile et aequum est illi cui congruit omne / Per quale et quantum, Pylades scribendo notavit»; «Cum Pylade hoc doceat te sufficienter Orestes...» (*De minimo*, BOL I,III 288, 296; per altri riferimenti, anche alle *Praelectiones geometricae*, cfr. la nota 2 della lettera). Considerando anche altri aspetti della lettera – fondamentalmente, assieme a terminologia e concetti, le motivazioni e il significato di essa –, si fa strada un più diretto riferimento a Bruno, pur con le opportune cautele critiche, non essendoci sul manoscritto alcuna esplicita indicazione né dell'autore né del destinatario. Mi sembra comunque difficilmente contestabile che il contenuto della lettera sia riconducibile alla filosofia bruniana. Leggendo il testo, immergendosi nella sua fitta rete di allusioni e di molteplici riferimenti – la Bibbia, Euripide, Aristotele, Cicerone, Agostino e, tramite quest'ultimo, una specifica tradizione platonica –, con quella significativa insistenza sull'idea di un'anima sola in più corpi e della potenza dello *spiritus* quale «vehiculum animae», si potrebbe prospettare, a mio avviso, una conclusione più spinta, che sia cioè Bruno stesso l'autore della lettera. In questo caso due potrebbero essere le possibilità: o Besler ha copiato un testo bruniano destinato a qualcun altro (a Zeileisen?), o ha fatto una copia – per motivi ignoti – di un testo diretto proprio a lui, lo «scolaro alemano de Norimberga», il «servitore Norimbergo», omettendo l'intestazione e la firma della lettera, che il «Dominus Doctor» avrebbe scritto in un momento di difficoltà, consegnandola personalmente al giovane amico o fattagli pervenire in qualche modo (sappiamo che Besler lasciò Padova poco dopo l'11 novembre 1591). Ulteriori ricerche,

da svolgere in un secondo momento, potranno forse confermare l'una o l'altra di queste due ipotesi, con una documentazione di supporto che sarebbe di fondamentale importanza. Per adesso non posso che offrire il testo della lettera, con l'inquietudine e i dubbi che spero i lettori comprenderanno.

*

Riguardo ai criteri di trascrizione della lettera: si è omessa l'accentazione, si sono sciolte le abbreviazioni e si è unificato *i* e *j*; si è inoltre intervenuti sulla punteggiatura, tenendo conto della diversa valenza dei segni di interpunzione nel Cinquecento. Si sono inseriti alcuni capoversi, suggeriti da ampi spazi bianchi nel manoscritto. Titoli d'opera presenti nella lettera sono resi in corsivo.

Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg, Briefsammlung Trew: Besler, Hieronymus, Nr. 22¹.

Non dubito, amice vere Pylades², animo excidisse tuo, dictum illud elegantissimum, antiquum et celebre: Amicos nimirum esse unam animam in pluribus corporibus³, quo sane etiam Ethnici et doctrinae <?>, et amicitiae studiosissimi, eiusdem amicitiae requisita paucis quidem, nervosis tamen et gravibus verbis adumbrare soliti sunt.

Habentur equidem alia aliorum dicta niveo lapillo⁴ notanda, Ciceronis, item et Aristotelis, huius in *Ethicis Nicomachicis*, illius in *Officiis*, et *Laelio*⁵, ut plurimum delineantia naturam et proprietatem verae amicitiae, atqui hoc dictum, veluti gemmam coruscantem, caeteris rebus pretiosis longe praeire, animadvertere enim puto neminem. Ad monstrandam enim veram amicitiam, quid quaeso prorsus accessit, quin propius attigisse scopum hanc sententiam,

1. Sulla prima pagina della lettera, in alto a sinistra, è annotato: «Lag bei den Briefen d. H. Besler an s. Onkel Zeileisen».

2. Per due volte, nel testo, colui al quale è indirizzata la lettera è indicato con il nome di 'Pylades'. Come si è ricordato, le figure di Oreste e Pilade, su un piano di astrazione geometrica, ricorrono nel *De minimo* e nelle *Praelectiones geometricae* di Bruno (cfr. BOL I,III 288, 290, 294-96, 298, 311, 314, 317-18; *Praelectiones geometricae - Ars deformationum*, testi inediti a cura di G. Aquilecchia, Roma 1964, pp. 7-8, 32, 39-40, 42, 50, 69, 72). Pilade indica una figura in qualche modo dipendente; nella lettera sembrerebbe indicare il discepolo rispetto al maestro. Per il personaggio in questione, trascurando Eschilo, il riferimento d'obbligo è ovviamente l'*Oreste* di Euripide; cfr. anche Cicerone, *Laelius, de amicitia*, 7, 24. L'autore della lettera con ogni probabilità intende richiamarsi specificamente ad Agostino, *Conf.*, IV, 6.

3. Il detto «una anima in pluribus corporibus», in cui risuona uno dei principi-guida del pensiero di Bruno (tra i vari possibili riferimenti, vd. ad es. *De magia*, BOL III 415), si collega a quanto viene affermato più avanti nella lettera: «dicitur anima una in amicis». Cfr. Euripide, *Oreste* 1046, ripreso in Aristotele, *Eth. Nic.*, 1168b (cfr. anche 1169b); Cicerone, *De officiis*, I, XVII «in quibus [bonis] enim eadem studia sunt, eadem voluntates, in iis fit, ut aequae quisque altero delectetur ac se ipso, efficiturque id, quod Pythagoras vult in amicitia, ut unus fiat ex pluribus»; *Laelius, de amicitia*, 21, 81; Minucio Felice, *Octavius*, I. Tuttavia, cfr. in particolare Agostino, *Conf.*, IV, 6: «Bene quidam dixit de amico suo: dimidium animae suae. Nam ego sensi animam meam et animam illius unam fuisse animam in duobus corporibus».

4. Presso i Traci c'era l'uso di ricordare i giorni felici contrassegnandoli con una pietra bianca, quelli sfortunati con una pietra nera; vd. Plinio, *Hist. nat.*, 7, 41, 131; cfr. inoltre Plinio il Giovane, *Ep.*, 6, 11, 3. Per l'uso di pietre bianche e nere per le assoluzioni e le condanne, cfr. Ovidio, *Metam.*, 15,41.

5. Come è noto, nell'*Etica Nicomachea* il tema dell'amicizia è affrontato nei libri VIII e IX; si tratta di un riferimento canonico assieme ai già citati testi ciceroniani.

cuius pateat. Quod si formam, subiectum, adiuncta etc. in aliis observetur dictis, nonne praetiosa sententia, nodo quasi complicato⁶, haec omnia complectitur, continetque? Animadvertas modo, nomine animae quid magis possit dici, dilucidius⁷, dulciusve, Anima est gubernatrix corporis⁸, cui ad nutum omnia membra corporis obsequuntur et obtemperant⁹. Etsi enim aliquando appetitus rationi videatur bellum indicere¹⁰, ipsi ex diametro adversari, eoque ipso locomotivam sibi subiicere, semper tamen anima rationalis, ut quae optima quaeque suadeat dignas meretur laudes, et gubernatricis officio digna utique fungitur¹¹. Et quamvis anima spirituale quiddam et caeleste corpori terreno et materiato minime ita videatur adiungi posse, ut arcta quadam familiaritate et coniunctione, (qualis quidem fit in homine) uti queat, cum materiato immateriato contraponatur, tamen nulli non constat, eam ipsam coniunctionem non esse annexum <?>, sed ipso spiritu vehiculo animae¹² partem corporis cuiusdam capiente, indissolubilem causari coniunctionem, quo ea salvari potest quaestio, quomodo | materiato corpus, immateriae animae scilicet adiungatur, cum contradicentium et adversorum (quorum alterum alterum tollit, ita ut posito hoc tollatur alterum, posito altero tollatur hoc) naturam habere parum dubitetur.

6. L'immagine del 'nodo' è frequente in Bruno; cfr. ad es. *Candelaio*, BOeuC I 47; BDI 295; BOL I, I 368; BOL III 411, 482.

7. In generale, la terminologia utilizzata nella lettera richiama la dottrina dello *spiritus* e della *fascinatio*, su cui Bruno ritorna variamente; già nel *Candelaio* si legge: «Fascinazione si fa per la virtù di un spirito lucido e sottile, dal calor del core generato di sangue più puro» (BOeuC I 95).

8. Il concetto dell'anima «gubernatrix corporis» è ricorrente nelle opere di Bruno; cfr. in particolare *Lampas trig. stat.*, BOL III 242, 249; *De immenso*, BOL I, II 6; vd. anche BDI 236, etc.

9. Cfr. *Lampas trig. stat.*, BOL III 68; 71: «Rotae currus faciles et obsequentes, et cervi ad minimum nutum obtemperantes...»; 242: «Ex ratione architecti. Quia ipsa sedet in puppi et gubernator est totius compositi, ad cuius nutum omnia moventur, vibrantur nervi et muscoli obtemperant».

10. Come è noto, Bruno affronta il tema della 'guerra' tra le facoltà superiori e gli affetti in particolare nei *Furori*.

11. Nell'uomo è l'*anima rationalis* (le facoltà proprie dell'*animus*) che svolge la funzione di 'governo' (tra i vari riferimenti possibili, cfr. BOL I, I 14; II, I 42).

12. Sullo spirito come veicolo dell'anima, cfr. ad es. *De monade*, BOL I, II 375: «Ubi *spiritus* vehiculum inter *animam* mediat atque *corpus*»; cfr. anche BOL II, III 120-21. Bruno ritorna spesso su tali tematiche nei suoi scritti magici; cfr. ad es. *De magia*, BOL III 414-15: «Corpus vere continuum est corpus insensibile, spiritus nempe aëreus seu aethereus, et illud est activissimum et efficacissimum, utpote animae coniunctissimum propter similitudinem, qua magis recedit a crassitie hebetioris substantiae sensibilis compositorum».

Haec et alia plurima amice iucundissime, si ratione dicti ad scopum nostrae amicitiae applicemus, mehercule quantus splendor, lux quanta addetur: Spiritui enim illi medio inter animam et corpus¹³, quid aequiparari potest, quam benevolentia nervus animorum amice contractorum, ita ut si absit benevolentia, amicos etiam disiungi necessum sit¹⁴, atque ita illam disiunctionem, quae fit inter animam et corpus spiritu iam labente et languente, doloris plenam, maxime etiam inter amicos benevolentiam aboleri, dolendum esse.

Ad haec dicitur anima una in amicis, praesertim quo ad actiones intellectus et voluntatis, potentiae animae supremæ¹⁵, ut nimirum idem nolle, idem velle, et idem suspendere actionem, semper eodem modo in animis inveniatur; quod si verum, ut certe verissimum, sequitur necessario amicum, ut sibi quisque optime consultum cupiat, item et alterum, si modo verus haberi velit amicus, aliter sentire nunquam statui merito debeat, eoque ipso vincuntur omnes molestiae, aegritudines, vel etiam damna quae alter ex alterius commodo sibi inferri fortassis putarit.

Quare hac glacie secata, Pylades mi¹⁶, cum non dubitem, eundem tibi animum esse, qui in initio nostrae contractae amicitiae fuerit, tibi que haec praemissa omnia, radices iam dudum egisse in animo tuo, supersedendum iudicavi, pluribus eadem repetere, ne ea ipsa resectione, et molestiam tibi pariam, inque suspicionem incurram, qua te amicam pristinam exuisse benevolentiam, arguerem.

Evitatis igitur amplioribus ambagibus, ad rem paucis, cum nulla, apud te amicum utique benevolentissimum precibus et persuasione ut agam, necessarium duxerim, deveniam. |

Meministi proculdubio, status rei meae familiaris, cuique studio inprimis hactenus faverim, cui cum te semper ab inde pueritia, fere deditum fuisse sciam¹⁷, semper eo mens mea rediit, ut nihil non boni et promotionis, in studiis meis de te mihi pollicitus sim.

13. Cfr. ad es. *Furori*, BDI 1020: «per mezzo del spirito l'anima è unita al corpo».

14. Cfr. BOL III 651.

15. Delle potenze superiori dell'anima, l'intelletto e la 'voluntade intellettiva', si discute in particolare negli *Eroici furori*.

16. Cfr. nota 2.

17. Bruno aveva conosciuto Besler (nato il 29 novembre 1566) quando questi non aveva ancora compiuto vent'anni (cfr. *Giordano Bruno: gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea. Immagini · Testi · Documenti*, a cura di E. Canone, Cassino 1992, p. 131).

Aliquoties te sollicitavi, de eo, quod nosti in re Medica arcano¹⁸, communicando, idque feci non alienus, sed is, quem nunquam non tibi amicissimum cognovisti, saepenumero dolens repulsam passus, meliorem mentem semper sperans. Te hac vice rursus, quo ad rem nostrae amicitiae par est, litteris invisere volui. Ago vero (ut dixi) tecum non ut alienus, quod etiam ratione aliqua iustum foret, cum homo propter hominem a DEO sit ordinatus, omnesque homines eo conditi, ut sibi invicem succurrant, et communem societatem procurent¹⁹, certe cum in hoc aequum sit, quis non, nisi amicitiam spernens, nihilique faciens inter amicos aequum magis aestimabit.

En Ionathae cum Davide amicitiam²⁰, cui, obsequium et officium amici sui integerrimi Davidis, magis cordi erat, eoque gravius movebatur, quam ipsa indignatione et ira Parentis, cui certe non minimas partes debebat. Tu vero eo officio non offendis Parentem, non DEUM, non hominem quemvis, sed mihi summe hac re indigenti facilem praebes, amicitiam iam quoque denuo renovatam confirmas, confirmatam adauges, et benevolentiam benevolentiae superaddis²¹.

Benevolentiae signa eximiam semper meruisse laudem apud omnes, probationibus nullis eget, quis multo magis igitur ea fastigio summo laudis posita esse, non perspicit? An non sumus amici? Si amici, an non una anima? Quae sibi optima semper decernit, raro sibi dissimilis; Euge, num nam expertus es, me ab ea animi | conditione unquam decessisse, quam uti pactum foederis nostri amici exigebat? Cognovi animi tui promptitudinem, toties, toties inquam etiam rebus in gravioribus perspectam, quid iam ne labefactabitur? Vel leviori in causa labem aliquam amicitiae nostrae aspergi patieris? Absit: Recordare potius, illius, Eloquentiae Patris Romani, ore haec verba fundentis disertissimo: Amicorum causa honesta facia-

18. Gli studi primari di Besler riguardavano la medicina; va tenuto presente che suo zio Wolfgang Zeileisen, che era medico, collezionava testi di alchimia e di medicina che saranno poi ereditati da Besler.

19. Cfr. *Laelius, de amicitia*, 5, 19.

20. Per l'amicizia tra Davide e Gionata, cfr. in particolare *I Sm* 18,1-3: «et factum est... animam Ionatha conligata est animae David et dilexit eum Ionathan quasi animam suam... inierunt autem Ionathan et David foedus diligebat enim eum quasi animam suam». Non saprei dire se è anche sottinteso un qualche riferimento a un altro 'David'. Segnalo comunque che un «David Placotomus Dantiscanus» sostituì Besler nell'ufficio di procuratore della *natio Germanica* nell'Università di Padova dopo l'11 novembre del 1591 (cfr. *Atti della nazione germanica artista nello Studio di Padova*, a cura di A. Favaro, II, Venezia 1912, p. 19).

21. Cfr. BOL III 162.

ans. Adel
Leibniz

Non dabitur, amice vire Phidias, amicus exultans, tu sum
illius elegantissimū, antiquū & aeternū. Amicos nimirum esse
Quam animam in sensibus corporibus, quo sunt etiam Phidias. Quod
no deas, & amicitia & ethalissimū. eiusdem amicitia requiritur
paucis quidem, nervis tamen & gravibus verbis adhibere solū
sunt, latentur equidem, alia aliorum
digna nico supilo notanda, Cicerois, item & Aetius, suus
in Et hinc Nicomachis, illius in Officiis, & Latio. Tullius
rimam delineantia naturam & proprietatem vocis amicitia,
atque hoc ad sum, veluti gemma coruscantem, ceteris rebus pre-
tiosis longe praeire, ammadvertem puto verimem. Ad monstra-
tam n. vocis amicitiam, quid quæso p. sine accessit, quā prae-
attigisse solum hanc sententiam, cautes pateat. Quod hoc
maior, subiectum, admodum in alijs obferes hodie, nonne
prædicta sententia, modo quasi complicato, hoc omnia, comple-
tatur, continetur. Ammadvertem modo, nomine amice, quid
magis possit dici, videris, hinc. Amica & gubernatrix corporis,
ad ad nutum omnia membra corporis obsequuntur & obtemperant.
H. n. aliquando appetitus rationi videntur bellum inticere, ipsi
et diametro adversari, eoque ipso locomotivam sibi subicere. Semper
tamen amica rationis, ut quæ optima quæq; suntat vigas
merces habes, & gubernatrix affinis signa dux, p. n. g. n. g.
quomodo amica spiritus quidem & celeste corpus, terreno &
materiali minime ita videntur adunq; p. n. g. ut arcu quidam
familiaritate & coniunctione. (qualis quidem sit in homine)
At quæat, cum materialium materialibus contraponatur, tamen
nulli non constet, eam ipsam coniunctionem non esse a. n. g. p. n. g.
ipsa spiritus vebulo amice partem in p. n. g. a. n. g. p. n. g. m. i. s. s. o.
n. i. c. a. n. g. p. n. g. m. i. s. s. o. n. i. c. a. n. g. p. n. g. m. i. s. s. o. n. i. c. a. n. g. p. n. g. m. i. s. s. o.

Si materiam corpus, immateriam animam scilicet adiungatur, cum
contradictum est aduersum, quoniam alterum alterum tollit, ita ut
posito hoc tollatur alterum, posito altero tollatur hoc) naturam suam
ipsum dubietur.

Haec est alia plurima amice iucundissime, si ratione quibus
ad scilicet nostram amicitiam applicemus, benevolentiam quibus
huiusmodi addatur: Spiritus enim illi modo inter amicum et
corpus, quod equiparari potest, in benevolentia verius amicum
amicum contrahitur, ita ut si alibi benevolentia, amicus etiam
distinxi necessarium sit, atque ita illam distinctionem, quae sit inter ami-
cum et corpus spiritum iam habente et benevolentia, coloris plenam, ma-
ximam etiam inter amicos benevolentiam addere, solendum esse.

Ad hoc dicitur anima Una in amicis, spectum quod ad aduersum melius
est voluntatis, potentia anima Suprema. Ut mirum idem nolle,
idem velle, et idem suspendere actionem, semper eodem modo in amicis
invenitur, quod si verum, et certe verissimum, sequitur necessario
amicum, ut sibi quilibet optimam consilium cupiat, idem est alterum, si
modo verus suberit velis amicus, aliter sentire, nunquam sibi merito de-
beat, eoque ipso inuenitur omnes molestie, acutissimae, hoc etiam anima
quae alter ex alterius commodum sibi inferri fortassis putaret.

Quare hac glorie sortita Praesens mihi, cum non dubitem, eandem huius
animam esse, quae in initio nostrae contrariae amicitiae fuerit, huius
haec manifesta omnia, radices iam huiusmodi esse in animo tuo, super
scilicet indicari, pluribus eadem repetere, ne ea ipsa reflectione, et
molestiam huiusmodi periam, neque suspensionem incurram, quod te amicum pristinum
exuisse benevolentiam, arguerem.

Vitae igitur amantibus amantibus, ad rem prius, cum nulla apud
te amicum utique benevolentissimum prebit et persuasionem ut agam,
necessarium duxerim, deponam.

Remissi proinde, status rei meae familiaris, cuius spiritus in primis
huc semper habet, cum te semper ab inde pueritia, fidei deitatem
fuisse, iam, semper es meus, meo rediit, et nihil non boni &
promotionis, in studiis meis de te mihi pollicetur, in:

Aliquoties te sollicitus, de eo, quod noster in re Merita arcans, cum
nuncando, id, se non alienis, sed is, quem magis non tibi amicitiam
mum cognovisti, in seminero vultu respiciam passus, neherem mentem
semper speras, te huc vire rursus, quod ad rae nostrae amicitiae
per es, litteris misere vult. Sed vero (ut dixi) sermum non
et alienis, quod etiam ratione aliquam inquam foret, cum homo
propter hominem à DEO sit ornatus, omnes homines eo magis.
Et sibi invidiam facerent, et communem pietatem praeferent,
certe cum in hoc aequum sit, quis non, nisi amicitiam sperans, in illis
faciens inter amicos aequum magis asserat.

Quia sonat huc cum dicitur amicitiam, cui, obsequium et officium
cum amicus sui integerrimam Davidis, magis videri erat, eoq. grati
vires notebatur, quam illa indignatione et ira Parentis, cui
certe non minimas preces debebat: Tu vero eo afflicto non
asferas Parentem, non Deum, non hominem querens, sed
mihi summe huc te intelligen faciem prebet, amicitiam iam qd.
denique reoratum confirmas, non semitam adages, et benevolentiam
benevolentiae superas.

Benevolentia sicut eximiam
semper meruisse hacten, apud omnes, probationibus nullis eget
cuius multo magis vult et stupore summo laudis posita esse non
possit. In non parat amicus? Si amicus, an non
una anima, quae sibi optima super decernit, rursus sibi vult,
mihi, Euge, numerata expertus es, me ab ea amicus

mus, ne quidem expectemus dum rogemur, sed studium semper adsit, cunctatio absit; etc.²².

Sunt nobis communia studia, non opificum artes manuarum, vel mechanicarum, sed liberales, graviores, humaniores, ita ut nulli rei sint astrictae, quin possint communicari. Bonum enim omne est communicativum sui, et quo quid magis ad bonitatem accedit, hoc est communicabilius. Honesta est igitur mea petitio, non extra limites vagatur amicitiae, non vocationis, non etiam facultatis tuae. Neque enim existimo integrum et syncerum animum tuum, illud Comiti obstrinxisse, quod quisque sibi sit proximus, et devinctus, se prae reliquis curare maxime. Esto tamen sit infixum, nolim tamen dicere. Te utile honesto praeferre, nobis enim non solum nati, sed partem patriae, partem amici vendicant etc.²³ Pono etiam, ut id sit factum ex impulsione genii, vel imbecillitate quadam humana, vulgi et idiotarum more. Tibi equidem eo mihi praestando obsequio, non quicquam detrahis, non te imminuis, vel iacturam aliquam eruditionis tuae facis vel naufragium nominis pateris, quin imo ad Te maxime revertetur commodum, eris laudatus ob virtutem <et> constantiam omnibus, qui amicitiae vincula, et quovis bono maiora reputas, me Tibi et ipse devincies, ut gratias semper.

22. Cicerone, *Laelius, de amicitia*, 13, 44: «amicorum causa honesta faciamus, ne expectemus quidem dum rogemur; studium semper adsit, cunctatio absit; consilium vero dare audeamus libere».

23. Cfr. *De officiis*, I, xvii, xx.

GERMANA ERNST

ANCORA SUGLI ULTIMI SCRITTI POLITICI
DI CAMPANELLA.

II. GLI *AVVERTIMENTI A VENEZIA*
DEL 1636

Con questo testo si conclude la pubblicazione del gruppo di sette scritti politici inediti e sconosciuti contenuti nel codice miscellaneo rintracciato da Firpo all'inizio degli anni '60. Cinque di essi erano stati pubblicati dallo studioso nel 1961 e nel 1984, secondo quanto si è ricordato nelle pagine introduttive del sesto scritto, i *Discorsi ai principi*, editi nel precedente fascicolo della rivista, alle quali si rinvia¹.

Gli *Avvertimenti a Venezia* (seguiti da un breve scritto in guisa di appendice e conclusione, che sembra tirare le fila delle tematiche sui rapporti fra papato e principi che circolano in tutta la costellazione di questi ultimi testi politici) affrontano, in una lucida sintesi, alcuni nodi di primaria e costante importanza nella riflessione campanelliana, riguardanti le connessioni fra dogmi teologici e politica. Lo scritto si ricollega strettamente all'ultimo dei tre *Discorsi ai principi*, che si configura come un'allocuzione da pronunciare di fronte ai senatori veneti, al fine di mettere in luce i vantaggi, sperimentati nella storia recente e passata della Repubblica, di una stretta alleanza con il papa, denunciando al tempo stesso i rischi conseguenti alla tentazione di uno scisma da Roma, che, anziché favorire l'emancipazione politica di Venezia, la porterebbe all'isolamento e alla rovina. I presenti *Avvertimenti* (di cui Firpo ha tracciato una limpida sintesi²), nel susseguirsi di stringati paragrafi, che via via argomentano con chiarezza il pensiero dell'autore, si propongono di ribadire, su un piano più teorico e dottrinale dei precedenti *Discorsi*, talune convinzioni, che, già espresse a partire dal giovanile *Dialogo politico contro i Luterani* e quindi in numerosi passi di scritti successivi, intendono mostrare l'importanza politica di determinati prin-

1. G. Ernst, *Ancora sugli ultimi scritti politici di Campanella. I. Gli inediti Discorsi ai principi in favore del papato*, «Bruniana & Campanelliana», V (1999), pp. 131-153.

2. L. Firpo, *Gli «opuscoli» del C. in Tommaso Campanella (1568-1639). Miscellanea di studi nel IV centenario della sua nascita*, Napoli 1969, pp. 301-37: 324-28.

cipi filosofici e teologici. Credenze quali quella dell'immortalità dell'anima, della provvidenza divina, soprattutto della libertà umana, secondo Campanella costituiscano punti di riferimento irrinunciabili per ogni organizzazione politica, ed è per questo che dottrine teologiche, quali quella della predestinazione, volta a negare l'importanza delle opere buone, e ogni possibilità da parte degli uomini di contribuire alla propria salvezza, per accentuare il valore esclusivo dell'iniziativa divina, risultano a suo parere pericolose e incompatibili con una corretta e ordinata convivenza civile.

Soffermandosi ancora una volta su una questione che percorre tutta la sua riflessione, e che viene ad acquistare nuova vivacità proprio negli ultimi anni, Campanella afferma che le dottrine teologiche che indeboliscono il libero arbitrio umano non possono che avere conseguenze nefaste. Se è vero che le dottrine ateistiche risultano perniciose, dal momento che il vincolo della religione è il più forte fra quelli che costituiscono la repubblica, e senza di esso «non può il regno durar un giorno, come non può un corpo senza anima», altrettanto perniciose risultano le posizioni di coloro che ammettono un Dio che decide dei destini umani prima ancora della loro nascita, in modo che gli uomini nascono già giudicati e non da giudicare in base alle azioni che verranno compiendo nel corso della vita. Da tali dottrine non possono che derivare conseguenze analoghe a quelle che conseguono alle dottrine ateistiche, in quanto esse rendono i principi tiranni, i popoli sediziosi e i teologi scoscienziati. I primi, imitatori di un Dio che agisce per suo gusto e non secondo giustizia, e che promette cose che non manterrà, si sentono autorizzati, nell'esercizio del loro potere, a mentire, tradire e stabilire leggi impossibili, «per aver occasion di castigar il popolo, e levarli la robba, la vita, e ciò che tengono». I popoli, da parte loro, constatando l'irrelevanza di ogni buona o cattiva azione, che non muterà in nulla la loro sorte già stabilita, non potranno che comportarsi in modo sfrenato; quanto ai teologi, «chi predicano il paradiso per scovar denari et onori, tradiscano il cristianesimo e metteno sconsolazione agli animi di vassalli», il loro «scoscienziamento» «è notorio, perché si burlano di tutti, predicano a noi il cielo per pigliarsi la terra e non per il cielo, sapendo che non l'averan se non li fu destinato, e se fu destinato, non li mancherà».

Il rigido predestinazionismo accomuna i riformati ai maomettani, e se la ragione principale del successo anche sul piano politico dei primi va individuato nella comune guerra contro il papato, o nel prevalere della natura buona sulle cattive opinioni, come nel caso

degli Svizzeri, i seguaci di Maometto fondano il loro potere sulla proibizione di ogni libertà d'indagine e su un processo di 'imbestiamento' dei sudditi, i quali non sono più in grado di apprezzare il valore supremo della libertà: proprio come, afferma Campanella riprendendo una delle sue grandi immagini, quei galeotti, che, scaduto il periodo della pena e sgomenti di fronte alla responsabilità della libertà, tornano a servire sulla galera fino alla fine dei loro giorni. Ma l'oblio della libertà non induce solo questo ottenebramento interiore; spesso i servi, dimentichi di essere tali, aggrediscono e perseguitano i loro liberatori, come sottolinea Campanella con forti, ancorché sottintese, allusioni alla propria vicenda autobiografica, facendo riferimento all'episodio dell'*Orlando furioso*, in cui gli abitanti dell'isola di Ebuda, anziché mostrare gratitudine nei confronti di Orlando, che ha affrontato e ucciso in una durissima lotta il mostro marino che li divorava, si armano e lo vorrebbero mettere a morte.

La polemica campanelliana diventa ancora più specifica e pungente quando investe le dottrine professate dai due confratelli domenicani Domingo Bañez e Diego Alvarez, esponenti di spicco di quella scuola iberica da cui egli intende prendere le distanze, i quali, pur proclamando di ispirarsi alle posizioni di S. Tommaso, in verità, a suo parere, ne tradiscono le intenzioni e lo spirito. Ancor più che la grazia, essi accentuavano quella che Campanella, nel *De praedestinatione*, chiama la 'disgrazia' divina, vale a dire la condanna *ab aeterno* della maggior parte degli uomini, sottolineando in tal modo nella divinità l'aspetto della potenza, ma ignorando quello dell'amore e della misericordia., e proponendo l'immagine di un Dio simulatore, che mentre asserisce di voler salvare tutti, in verità ha già scelto i predestinati; traditore, in quanto «ci comanda che voliamo senza darci l'ale di volare, ma carta e foglia di fico in luogo d'ale»; crudele e capace di odiare di odio positivo le proprie creature.

I contenuti più specificamente teologici, già affrontati con ampiezza nel *De praedestinatione*, cui l'autore fa qui preciso riferimento³, verranno ripresi l'anno seguente in un agile opuscolo dedicato al gran cancelliere Pierre Séguier, quel *Compendium de praedestinatione*, che in molti punti segue da vicino e traduce i presenti *Av-*

3. Cfr. *infra*, nota 26.

*vertiment*⁴. Si tratta di problemi che stanno molto a cuore a Campanella, come mostra chiaramente nell'epistola di dedica a Luigi XIII del volume comprendente l'*Atheismus triumphatus* e altri testi, nella quale motiva la necessità del volume proprio per controbatte adeguatamente, e su diversi livelli, le 'corni' del diabolico dilemma che propone dottrine egualmente rovinose da un punto di vista etico e politico e che argomenta perversamente: o Dio non esiste, come ritengono atei, epicurei e politici, e allora è lecito vivere e regnare «per vim, per sophismata, per hypocrisim, quia ludus est vita nostra»; o, se esiste, dall'eternità ha predestinato ognuno alla gloria o lo ha condannato alle pene eterne con decreto immutabile e indifferente ai meriti e alle colpe, e anche in questo caso è del pari lecito vivere con l'inganno, la violenza, l'ipocrisia⁵; e ancora nella lettera a Enrichetta di Borbone, sorella del re di Francia andata sposa giovanissima a Carlo I d'Inghilterra, invitando la sovrana a operare presso il consorte perché conceda ai sudditi la libertà di coscienza, egli perora caldamente la causa della religione cattolica, che, a suo dire è la sola compatibile con una pacifica organizzazione politica, in quanto propone l'immagine di un Dio che ama e rispetta tutte le proprie creature, fatte a sua immagine, giudicandole dalle azioni che compiono, e non in modo arbitrario e ingiusto:

la religione catolica conferisce dignità al genere umano, a tutti riconosce il libero arbitrio, tutti fa padroni delle proprie azioni, tutti dal buono Iddio creati buoni a somiglianza Sua: e perciò tutti sono figli di Dio, dunque tutti amati, dunque tutti predestinati da Dio stesso, come padre, all'eredità Sua per volontà antecedente la previsione dei meriti e delle colpe; avviene invece la scelta, fatta da Dio come giudice, dopo l'esame dei meriti, pei quali si conferma la precedente predestinazione, e dei demeriti, pei quali è pronunciata, allora per la prima volta, la reprobazione. Perciò gli uomini non nascono giudicati, come sostengono i settari, ma giudicandi al lume delle opere⁶.

4. *Compendium veritatis catholicae et falsitatis sectariorum de praedestinatione et reprobatione et gratiae divinae auxiliis*, in *Opuscoli*, pp. 123-42: nell'opuscolo C. intende ribadire e chiarire le proprie posizioni sulle delicate questioni dei rapporti fra grazia divina e libertà umana, in quanto esse erano state ritenute passibili di censura in più punti nell'estate del 1636.

5. *Lettere*, pp. 339-43: 341-42.

6. Cfr. L. Firpo, *Cinque lettere inedite di T. C.*, «La Rassegna d'Italia», III (1948), pp. 270-97: 280-87 (testo latino seguito da traduzione italiana, qui citata): dopo un primo tentativo, all'inizio del 1637, di fare pervenire la missiva alla sovrana, C. la

* * *

Per la descrizione del ms si rinvia alla Nota al testo dei ricordati *Discorsi ai principi* («Bruniana & Campanelliana», V, 1999, pp. 137-38). Il presente testo, che corrisponde senza dubbio all'opuscolo citato nell'*Index* del 1636 come *Politica consultatio contra praedeterminatores ad Venetos* (cfr. ivi, p. 134), occupa le cc. 28r-46v del codice ed è scritto dalla medesima mano, ampia e convenzionale, dei *Discorsi*. Anche in questo caso l'amanuense rivela in più punti un'incomprensione totale di parole e di frasi, costringendo a emendazioni congetturali prossime alla divinazione e, in taluni casi, suggerite soprattutto da contesti analoghi, delle principali delle quali, a titolo esemplificativo, si fornisce un elenco.

Titolo: ai dogmi: a y dagni; **a** poste: posse; **b** Vuiclef: vui dej; **c** poiché: pro sie; **d** serve: serae; **e** chi: qui; **f** non: con; **g** epura: epuda; **h** po': pio; **i** beccano: peccanno; **k** *il ms agg.*: onde Aristotele dice; **l** avviso: arriso; **m** tor: hor; **n** d'amarli: dannarli; **o** exhortatio: exhortas; **p** Ochino: Omichino; **q** di Wyclef: rincef; **r** biastemar: biassimar; **s** oltre...biastemar: *il passo è corrotto e suona*: altra s'estesso abi al temor; **t** *il ms trascrive qui un passo del discorso precedente*: e senza il quale suscitò ruina...e ne seguitaria la libertà e sicurezza d'Italiani (cfr. *Discorsi ai principi*, p. 153); **u** odio: o Dio (*e anche sotto così*); **v** biastema: biassema; **w** alcuni: anunc; **x** renderemo: intenderemo; **y** deficienza: d'efficienza; **z** taccia: faccia; **a** posta: postea; **b** perder esso; **c** sodo: soldo; **d** Fiorentini: tirentici; **e** Colonna: Condolmeria.

invia una seconda volta, in data 2 giugno 1638, affidandola all'ambasciatore francese in Inghilterra.

ALLA SERENISSIMA REPUBBLICA DI VENEZIA
AVVERTIMENTI INTORNO AI DOGMI E OPINIONI TEOLOGICHE,
IN PARTICOLARE *DE PRAEDESTINATIONE ET REPROBATIONE*, IN QUANTO IMPORTANO
ALLA POLITICA. 1636. DI F. THOM. CAMPANELLA DI PREDIC. ORD.

1. L'arti e le scienze fur trovate o date a gli uomini per beneficio della vita commune, *idest* politica, lor fine, e non la politica per l'arti.

2. Tutte le scienze e arti chi repugnano alla vera politica, si devono stimar per sofistiche e false, sì perché son contrarie a lor fine, sì perché una verità non contradice ad un'altra verità certa, e le verità politiche son più certe che l'altre speculative, perché le politiche son poste^a in pratica, e si provano nel utile e nel danno, che continuamente si riceve nella vita attiva, ma le speculative stanno in credito et in pensamenti.

3. Dunque quelle opinioni che si leggono nelle scole con danno della repubblica non si devono tollerare, massime nella teologia, perché questa scienza captiva gli animi, dalli quali son guidati i corpi, e per conseguenza le fortune e beni esteriori, le guerre, le paci, l'obedienza, la dissobedienza. Onde gli apostoli con la buona religione mutaro il mondo, Mahometo con la mala, e nei nostri tempi dopo Giovanni Vuiclef^{b1} e Lutero si mutaro cento volte li stati, gli principati e le doctrine in Europa con ruine crudelissime della repubblica cristiana, non gli denari per sé vincon, o sottopongon il mondo, poichè^c Mosè e Mahometo senza denari vinsero, né li denari con l'arme, poichè Cristo pover e disarmato soggiogò l'imperio del mondo, e a S. Pietro scalzo e nudo e morto serve^d Neron ogge e 'l suo imperio; la religion dunque per sé domina, perché piglia gli animi, e per conseguenza i corpi e le fortune, e tutto poi si tratta secondo la religion commenda.

4. Ogni regno o repubblica patisce certa mutazion e ruina, quando viene a creder il popolo che non si è Dio, o che non ha cura de gli uomini, o che l'anima umana è mortale, che non aspetta premio né pena dopo la morte, o che non ha liber arbitrio di far ben o mal, ma si viva a caso o per destino, come provai in *Politica* stampata².

5. Si ci è Dio, ci è religione, la quale è il culto di Dio, come fattor e governor dell'universo; dunque il fin della repubblica sarà Dio, come Platon anche avvertisce³, e ogni principe sarà tenuto come locotenente di Dio, e li

1. Nonostante le grossolane storpiature del copista, qui e *infra*, § 25, il riferimento è senza dubbio al riformatore inglese, il cui nome è costantemente abbinato a quello di Lutero, in qualità di precursore e iniziatore delle eresie successive.

2. *De politica*, VIII, 13 in *Op. lat.*, II, p. 962.

3. Cfr. ad es. *Respubl.*, VII, 540a ss.

popoli a lui obediscono come a Dio, e osservan le sue leggi come divine, con riverenza et obediencia, e se patiscono travaglio e morti, si consolano pensando che o non li remunererà, né si vergogneranno, ma godeno d'obedir al principe, come ogni uomo si vergogna servir all'uomo suo eguale o spesso minore, credendose obedir a Dio in quello, e stanno uniti col vincolo della religione sotto il suo principe, ma quando si pensano che Dio non ci è, il principe diventa tiranno, facendo se stesso fin della repubblica in luoco di Dio, e tutto tira al suo utile e gusto, e li popoli sempre l'insidiaranno per invidia et odio, che son dominati da un uomo lor pari, e per forza obediscono senza timor et amor di Dio. Per questo tutti legislatori, chi non fur da Dio autorizzati, si forzaro almeno mostrar che da Dio dependono, tal che la religion unisce gli animi, li corpi, le forze e le fortune, e fa che li principi non sian tiranni né disobediti, né gli popoli sediziosi, né disobedienti.

6. Quattro⁴ son le unioni della repubblica che ci uniscon sotto un governo, *idest* la religione, che lega gli animi, perché anima del regno, onde tutta in tutto, et in ogni parte tutta; 2, la coabitazione, che collega i corpi; 3, il commercio che lega le fortune. Per la religion il papa domina a tutti i regni cristiani di Roma e del mondo vecchio e nuovo; per la coabitazion il Turco domina a Macometani e Cristiani e Giudei, chi vivon abitanti nei suoi regni; per il commercio il re di Spagna signoreggia a Genuesi e Lucchesi, chi^e trafficano e han feudi nei suoi regni.

7. Ma il magior vincolo è quel della religione, senza la quale non può il regno durar un giorno, come non può un corpo senza anima; il disprezzo della religione sempre fu ruinoso, perché o la religione è vero culto di Dio da cui pende ogni bene, dunque, chi ci contradice perde ogni bene e incorre in ogni male; o è arte di stato per tener i popoli uniti e frenati sotto l'obediencia del principe col timor dell'inferno, e speranza del paradiso, e tanto più deve fomentarla, quanto più li paresse falsa, perché si questa è la voglia secreta con la quale regge, chi scopre questa arte, toglie la briglia al popolo, come il cavalcator al cavallo, e non può più guidarlo, né ci è più grande asinità quanta scoprir l'arte all'ingannato per la quale lo tieni ingannato e soggetto, laonde pur l'empio Machiavello, che stimò la religione essere arte di statisti, dice che li principi e legislatori, quanto più eran savii, tanto più seriamente si mostravan religiosi verso Dio, ben che nol credessero⁵, e Platon e Livio affirmano che il secol d'oro si truova quando con la

4. In verità, come si vede dal testo, C. annovera i tre tipi di vincoli ricordati costantemente anche nelle altre opere (cfr. ad es. *De politica*, VIII, in *Op. lat.*, II, 959 ss.).

5. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, XI ss.

sola religione si governa, e non^f coi tribunali, com'a tempo di Saturno e di Numa Pompilio⁶.

8. Vero è ch'a molti, ignoranti del secreto magistero col quale Dio guida il mondo, la religion pare una cosa ridicola e di poca esistenza, e non vedeno che Dio con quattro peli che mette nelle palpebre epura^g la vista, e con un po'^h di cristallo nel centro del occhio fa veder il cielo, la terra, e 'l mondo, e con un po' d'aria, chi v'inchiede dentro la miringa⁷, ti fa sentir li soni, i moti, la musica, le parole, e poter godere la vita commune, chi più cosa ridicola del membro vergognoso?, e senza quel pochetto di carnicella che pende nel gorgoglione non potresti parlar, né senza l'aria ch'entra per le narici potresti vivere: dunque non perché ti pare baia a te il sacramento, il giuramento, o il voto e l'orazione e la fede delli dogmi e promesse divine, non saran da Dio, anzi ti dico, che senza la religione non può un principato durar un giorno solo. Se tutti principi e popoli credesser questa mane che non ci è Dio, si impirebbe in un momento la città di furti, rapine, incendi, occisioni, stupri, incesti e viva chi può; considerate, o prudenti, li Romani non facean guerra, se 'l pollaio non annunciava che beccanoⁱ gli polli, facendo il tripudio⁸, e s'il sacerdote dicea la creazion del magistrato esser viziosa, tornavano a farla, e s'il feciale non bandia la guerra, non l'imprendeano, come fu a tempo di Coriolano, e pur questa nazione diventò padrona del mondo, perché è tanta la forza della religione che etiamdio il suo simulacro, dove non hai il vero, può mantenerti, e senza sei disfatto.

9. Però io mostrai nell'*Antiachitofellismo*⁹ che tutti principi chi han seguitato l'opinion del Machiavello contra la religion han perduto lo stato e la vita, o subito o nei figli, tanto gentili quanto ebrei quanto cristiani, per tutte l'istorie.

10. Li medesimi mali sequeno nello stato credente che Dio è, ma non ha providenza sopra noi (come Aristotele); dunque dirà ognuno: facciamo qual che ci piace, per forza, per sofismi, per ipocrisia, contra tutti, perché Dio non cura, né dunque ci castiga per il male, né premia per il bene.

11. Li medesimi mali sequeno dove si crede l'anima esser mortale, perché ognuno metterà sue speranze nella presente vita, e il principe studierà di spogliar il vassallo, e il vassallo di deponer il principe, e ciascun per il pre-

6. Platone, *Leges*, IV, VI, 713c ss.; Livio, I, XVIII-XXI.

7. *meringa*: membrana del timpano.

8. Cfr. Valerio Massimo, I, IV, 2-3; Machiavelli, *Discorsi*, I, XIV.

9. È l'*Atheismus triumphatus*, così chiamato da Achitofel, consigliere prima di David, quindi del figlio Assalonne, considerato come il prototipo del 'politico': cfr. 2 Sam 16, 20-17, 23.

sente comodo insidiaria al nemico e all'amico, e ogni obediencia sarà sforzosa, se pur ne restasse una particella, perché tutti ruinariano in un dì, e quando non potemo soli far male, chiameriamo il compagno, e 'l forastiero, e a quello anche insidiamo.

12. Ma più presto ruinano, quando se negasse il liber arbitrio, perché senza quello non ci può esser legge né repubblica^k (dice Cicerone, Seneca, Aristotele e tutti filosofi), onde Aristotele prova che se *de futuris contingentibus et liberis est determinata veritas* appresso Dio, autor della natura, non serve la filosofia, né la legge, né l'esortazione¹⁰, perché ognun dirà: io non posso meritar né demeritar, obedir o dissobedir a Dio. Dunque facciamo quel che più ci aggrada, *ut supra*. Item, io non posso obedir alla legge, perché non ho libertà, farò quel ch'il destino <comanda>, chi mi piaccia ammazzerò, stuprarò, rubberò, insidirò, perché a questo mi sento esser destinato, e biastemerò Dio chi mi destina, perché esso medesimo mi destina a non obedir e a biastemarlo; dunque la religione è tanto necessaria (in questi quattro punti dico) che, sendo falsata, porta subito o ben presto ruine irreparabili.

13. Or v'avviso^l che l'opinion che fu introdotta nelle scole cristiane da cento anni in qua circa la predestinazione e reprobazione fatta da Dio a capriccio, *ante praevisionem meritorum et demeritorum*, per gusto suo senza considerar se saremo boni o mali, apporta tutti li danni predetti alla repubblica: fa li principi tiranni, li popoli sediziosi, li teologi e religiosi sconsenzienti, chi predicano il paradiso per scovar denari et onori, tradiscano il cristianesimo e metteno sconsolazione agli animi di vassalli e sospetto o che Dio non ci è, o che non ci giova la legge, né la religione con Dio, né l'obedir o dissobedire giovano né noceno in coscienza, perch'è decretato ciò ch'ha esser da noi.

14. Eccololo tutti già dicono: o Dio è, o Dio non ci è; se Dio non si è, viviamo, regniamo per sofismi, per forza e per ippocrisia, perché non ci è altro premio né pena, se non quel che ci facciam noi; se Dio è (distingue), o egli ci ha predestinato al paradiso dopo la morte, o ci ha reprobato per l'inferno avanti che nascessemo, come fe' a Iacob et Esaù, dunque lui non può mutar il suo decreto, dunque viviamo, regniamo per forza, per sofismi, per ippocrisia; perché chi noi facciamo, va pur d'esser quel che fu decretato, e non quel che noi speramo o ci forzamo acquistare, ma solo essequremo quel che fu decretato anzi e ciò che ci piace far è da Dio decretato per il suo disegno, *quo nascimur iudicati et non iudicandi*, e 'l giudizio universale chi propone l'Evangelio e quel della legge di principi, è vano, già ch'è fatta la sentenza, e noi non avemo arbitrio libero, ma serviente alli destinati effetti.

10. Cfr. *infra*, § 17.

15. Per questo decreto non solo son persuasi, ma forzati i principi ad esser tiranni, perché dicon *in corde suo*: Dio predestina alla gloria eterna senza ragione e senza merito per suo gusto, che così li piace. Dunque il principe, chi è locotenente di Dio, deve far lo stesso, perché Dio non cerca da noi se non l'esser imitato; dunque se mi piace la casa, o la vigna, o la moglie, o il podere del vassallo, devo pigliarmila; dunque non ci è giustizia, *sed quod libet licet*; secondo, non ci è verità, perché se Dio a tutti nelle legge promette il paradiso, se osservar voglion le sue leggi, perché «vult omnes salvos facere»¹¹, ma non di meno dice poi *in corde suo*: benché dico così, non è vero, perché alcuni pochi ho destinato di salvare, e tutti gli altri dannare: «propter dolos posuisti eos»¹². E di più con questa promessa universale ci priva delli ben di questo mondo con la speranza delli beni dell'altro, i quali ha destinato non darcili mai, né può egli, pregato, mutar li decreti, ma si fa pregar per burla, dunque il principe può e deve mentire, tradire o compromettere ai vassalli altri beni, tor^m loro quanto hanno, e così ogni amico e ogni uomo al suo amico e all'altro uomo. *Item*, se Dio have altro in petto e altro in bocca, quando ci dà la legge, perché cerca con quella solo scusar la sua ingiustizia *ab aeterno* prefissa, mentre noi non potemo osservar le legge se lui non ci move efficacemente all'altro, il che non fa se non coi predestinati, e poi condanna quelli chi non potero osservarla, solo perché non eran predestinati, dunque il principe può metter leggi impossibili per aver occasione di castigar il popolo, e levarli la robba, la vita, e ciò che tengono, eccetto a quelli ch'ha in suo animo predestinato d'amarli^m.

16. *Item* <i>popoli necessariamente saran sediziosi, perché s'è fatto il decreto del fine buono e malo, tanto a servir al principe quanto dissobedire, perché non ci può mutar né sorte né grado di quella, dunque è asino chi può scoter il giogo, e si contenta di star soggetto; di più, tutti dicono, se non solo il fine ma anche li mezzi son prederminati da Dio, devo far ciò chi mi piace, perché ogni cosa ch'io fo, Dio l'ha determinata, et esso mi move a farla con possanza a cui non posso resistere, dunque *edamus, bibamus, fornicemur, occidamus* etc. Perché tutto questo è fatto e destinato da Dio, dunque non è vero che saremo puniti dopo morte, e se ci vorrà punir di quel ch'egli ci fa fare, moriremo contenti almeno, e satolli.

17. Di più, questa opinion toglie via il liber arbitrio, perché noi non potemo far quel che ci piace, ma quel che ci fa fare Dio, o volendo o non volendo, dunque non potemo conseguir ben o male, o mutar sorte né grado di sorte, sendo tutto predeffinito, ma solo essequir quel che fu decretato. Però Seneca e Cicerone e Plato e tutti filosofi scacciano dalla republica questa opinione come ruinosa, e più tosto dissero, che Dio non fa decreto né provista sopra le cose umane arbitrarie, ma Aristotele dice che né an-

11. 1 Cor 9, 2.

12. 1 Tim 2, 4.

che ci mira, perché «vilesce-*ret ipse*, si respiceret nos, et periret nobis libertas, lex, exhortatio^o, philosophia et iustitia»¹³.

18. Lo sconsigliamento di teologi è notorio, perché si burlano di tutti, predicano a noi il cielo per pigliarsi la terra e non per il cielo, sapendo che non l'averan se non li fu destinato, e se fu destinato, non li mancherà.

19. Di più, si perde la religione, perché tanto è esser cristiano quanto maomettano, quanto giudeo o gentile, perché, se sei predestinato, in ogni setta ti salvi necessariamente; ma se reprobato, non te salverai *etiam* tra l'apostoli, ma sarai Giuda; dunque i vostri popoli non ci cureranno servir più al Turco ch'a Venezia.

20. Di più, questo dogma è di Maometto, il qual adora il Dio grande, come fu profetato in Daniele dell'Anticristo, di cui Macon è precursore: «adora-bit deum Mahozin»¹⁴, *idest de potentia*, non de sapienza e bontà, Dio chi fa tutto temerariamente solo perché può, e però altri danna, altri salva, perché può, non perché lo meritò, né perché sia bene e ragionevole o giusto; dunque presto farete scala al turcismo con questa sentenza, e li vostri vassalli non repugneranno, sendo la medesima fede quella del Turco con la vostra, onde s'è visto ch'il famoso cappuccino Bernardino Ochino¹⁵, fattosi calvinista, poi si fece turco, ammirando la gran possanza di Mahometto, e vedendo che Calvino a quella tira.

21. E se mi dicessino: perché il Turco, e 'l re di Fez, e li principi protestanti, e repubblica di Svizzari sossisteno con questa opinione, dunque si può fondar politica in quella, e non è pernicioso tanto allo stato.

22. O che Mahomet per ch'i suoi soldati non sfugissero la guerra, ma andassero volentier a morir per farli regno, predicò che ogni cosa era predestinata da Dio; però tanto e a tal tempo si more in guerra come in pace, e poi, sforzato da questo suo detto, venne in conseguenza a dire che tutti semo predestinati al paradiso e all'inferno senza rimedio, ma poi, accorgendosi che questo repugnava alla politica commune, aggonse che, facendosi maomettano, ciascun si salva, massime morendo per la sua legge, e perché non si scoprisse la malizia e la contradizion che apporta questa dottrina, ordinò che non si disputasse con parole e scritture, ma solo si diffendesse con l'armi.

23. Dunque per tre cose li Mahomettani sossisteno. Prima, perché non

13. Arist., *Metaphys.*, XII, 9, 1074b.

14. Dan 8, 13; 11, 38-39.

15. Bernardino Ochino (1487-1565) fu generale dei Cappuccini, prima di aderire alle posizioni riformate e passare in Svizzera, quindi in altre città europee e stabilirsi infine in una comunità anabattista in Moravia.

ponno esser avvertiti di questa falsità, mentre non la ponno disputare; seconda, perché per tal dottrina tutti principi mahometani son fatti tiranni, imitando Dio Mahozin, e bandito la scienza e libertà da regni loro, e i popoli, imbestiati nel serviggio, convertita la consuetudine in natura, non cercano oltre, come gli uomini condannati in galera, si restano longo tempo, disconoscono ogn'altra vita migliore, e sendo liberati poi tornano al remo per buona voglia, o si giocano e rivendon la libertà come cosa eguale o men degna che la servitudine, anzi odiano il liberatore, come quei de Ebuda, chi volsero occider Orlando (dice Ariosto), perché ammazzò l'orco marino chi si pasceva dei corpi loro¹⁶. Così li Mahometani si pensano esser felici nella schiavitù, e combatten per quella, e per la salute del gran Turco s'infilzano nelle lance, e nel Mondo nuovo s'atterravano col principe loro morto, ma non così l'ingegni italiani.

24. Poscia Lutero, il cui scopo fu estinguer il papato, resuscitò questo dogma di Mahomet, vedendo che nel papato si predicano l'opere buone come necessarie ad acquistar il paradiso, e si spredicano le male come mezzi d'andar all'inferno, e che gli uomini han libero arbitrio di mal far e ben a sé e gli altri, *etiam* dopo morto, perché Cristo per indulgenza comunica i meriti suoi e de tutti servi suoi; presa occasione di questa indulgenza, disse ch'eran cose vane non solo l'indulgenze, ma ogni opera buona, perché Dio altri destinò al paradiso e moltissimi all'inferno, sol per suo gusto e forza possente, senza aver riguardo se l'uomo sarà buono o malo, obediante o disobediante alla sua legge, per ch'egli stesso ancora decretò di far ch'altri obediscono e altri no, anzi di più non potemo far bene né male, s'egli non ci move, ma esso con noi e in noi fa ogni operazione buona e mala come decreto, per mandar quelli al paradiso e questi all'inferno, dunque (dice) non avemo libertà di far e acquistar il ben e il malo, ma semo spinti da Dio ad essequire quel ch'è destinato, perché «*etiam si super sidera posueris nidum tuum (se non sei predestinato), cades in sterquilinum*»¹⁷, e con questa dottrina distaccò dal papato quasi 40 regni.

25. Se mi domandi: come ponno viver con questa opinione, dico ch'in tanto stanno, in quanto hanno da combatter col papato; ma tolta questa guerra, chi li tiene uniti tra loro, s'ammazzerano, già ch'ogni giorno mutan opinione, *et quot capita tot sententiae*; 2, dico che li oltremontani son d'ingegno ottuso, e non mirano tutti a queste conseguenze come si farebbe in Italia, e però anche persisteno; 3, dico che dopo la predica <di> Vuicle^{fi} e di Lutero si sollevarono più volte li villani contra i principi in Sassonia, in Monster, in Austria, et in Fiandra i popoli contra il lor principe: e tutto il settentrione s'empio di funeste tragedie, e di più tutti i principi son fatti tiranni,

16. Cfr. Ariosto, *Orlando furioso*, XI, 46 ss.

17. Cfr. Abd 4.

perché usurparo i beni di popoli non che delle chiese, e poi si fessero atei-
sti, il che è manifesto, perché non rinunziano alle dignità ch'il papa ha lor
dato col imperio et election delli imperatori, e pur dicon con Lutero il
papa esser Anticristo, dunque si confessan esser anticristiani mentre ten-
gono questa potestà, dunque né papisti son, né luterani, e di più hanno
fatto legge anche i vassalli come fosse capello e stivala, dunque han la reli-
gione per arte d'istato. Li Svizzeri poi, e altre repubbliche, con tanti scompig-
li stanno in piedi, perché prevale in loro la natura bona all'opinion et arte
falsa, per il che li magistrati son sopra il clero, e li sforzano a non predicar
questa falsità, ma dir che s'obedisca a principi, e Lutero, dopo la sua pre-
dica, fatta sedizione in Sassonia, tornò a predicar che s'obedisca al prin-
cipe, e che in ciò ci è libertà, ma non nell'obedir a Dio: mira bestia. Dio ci
dona la libertà e la sostenta con tanta abbondanza, che più ci violenta la
passione e l'oggetto che non Cristo, in tanto che l'uomo può biastemar^r
Dio, se non vorrai dir che Dio, chi proibisce la biastema, ci li spinge, oltre^s
se stesso a biastemar: «numquam dirisus est Deus»¹⁸. Dunque vedete chi
frutto farebbe (e farà presto) in Italia dove^t l'arte prevale alla natura, se
questa dottrina sarà più tollerata.

26. Ma di più v'avviso che peggior è l'opinion che corre oggi nelle scole, e
più pernicioso allo stato che non quella c'han le dette nazioni da Mahomet
e da Lutero, perché Mahomet, Calvino e Lutero dicono che Dio, come pa-
drone assoluto, altri destinò al paradiso, altri all'inferno, ma il padre Ban-
nez e 'l padre Alvarez¹⁹ di più fan Dio traditore e bugiardo e simulatore, e
più crudel nemico degli uomini che il diavolo. Tal che questi vizii saranno
tra noi per virtù tenuti et esercitati, laonde un frate italiano²⁰, scrivendo a
suoi discepoli in questa dottrina da lui allenati (la cui lettera fu intercetta da
Pietro card. Aldobrandino), dava questi precetti: mentite, screditate chi vi
può andar avanti, ingannate, tradite, date buone parole e non rompete
mai del tutto. E questo s'usa, e l'ho patito in persona propria da questi
mastroni²¹.

18. Citaz. a senso.

19. Due fra i più celebrati teologi spagnoli del suo stesso ordine, ma dalle cui dot-
trine C. dissente radicalmente: Domenico Bañez (1528-1604), che aveva enunciato
la sua dottrina della predestinazione nel commento alla *Summa* tomistica e quindi
nella *Relectio de merito et augmento charitatis*, Salamanca 1590, e Diego Alvarez (c.
1560-1635), docente di teologia a Roma, autore, fra le altre opere, del *De auxiliis di-
vinæ gratiæ et humani arbitrii viribus*, Roma 1610.

20. In più di un'occasione (cfr. ad es. le lettere da Parigi a Francesco Barberini del
4 dicembre 1634 e a Urbano VIII del 9 aprile 1635, in *Lettere*, pp. 257, 284) C. ri-
corda il precetto 'machiaavellico' del maestro domenicano Gregorio Servanzio (m.
1608), che, originario di Sanseverino Marche, fu teologo del cardinale Pietro Aldo-
brandini e vescovo di Trivico nel 1601.

21. Il medesimo termine, il cui significato mi aveva lasciata perplessa, è usato nel

27. Quanto al primo, è chiaro, perché dicon esservi in Dio due volontà: la *voluntas beneplaciti* e *voluntas signi*; con questa di segno significa a noi nella legge e scritture, che lui è padre nostro, e tutti ci fe' a sua imagine, e che tutti ci vuol mandar in paradiso, se noi obbediremo la sua legge, ma con quella di beneplacito dice *in corde suo*: quantunque così dico e prometto, non sarà vero, perché ho destinato alcuni al paradiso, e moltissimi all'inferno, perché così mi piace. Dunque è bugiardo *in verbis*, la quale bugia si chiama poi tradimento *in factis*, perché ci fa astener da beni di questo mondo per servir a lui sotto la speranza di beni eterni, li quali avea destinato di non darli mai, ma di cruciarci in perpetuo, e ci fa perder l'un mondo e l'altro.

28. Che sia simulatore *supra modum* il Dio loro si vede, poi che finge d'amar tutti: «volo omnes salvos facere», dice per S. Paolo²², «et neminem perire» per la bocca di S. Pietro²³, e «nolo mortem peccatoris», per Ezechiël, e che venne a morir per li peccatori in terra con tanti suoi vilipendii per mostrarci che ci vuol troppo bene: «propter nimiam caritatem et pro omnibus tradidit illum»²⁴, e tutto questo fu una finzione, perché l'avea altri predestinato, altri reprobato *ex beneplacito*; questa incarnazione e passione fu una simulazione, perché non potean li predestinati dannarsi, né li reprobati salvarsi con questa passionissima passione, *ut ita dicam*.

29. Che sia questo Dio più crudel del diavolo si vede dal libro del padre Alvarez, perché Dio a capriccio con odio¹ positivo ha condannato all'inferno la terza parte delli angeli e li tre parti e più del genere umano per suo gusto, senza considerare se saran buoni o no, senza puoterli dire: «cur ita facis?», perché è rabioso, e si diletta dal nostro mal, e se facessimo qual si voglia bene, e sopra le stelle andassimo, pur ci farà cadere, perché di più dice che tanto a gli atti pii, quanto nei peccaminosi Dio si move a farli con tanta efficacia, che noi non potemo resistere, mentre lui vol saziare la sua voglia d'impir l'inferno, e notate che nullo filosofo accetta per Dio questo tiranno, ma più tosto alcuni negano Dio o la providenza, che affimar Dio sì atroce, e li teologi dicon che Dio non odia mai <di> odio positivo, ma solo negativo, e non avanti, ma dopo la prescienza di nostri peccati, almen d'Adamo, e questi padri ammetten in Dio un odio positivo d'arabiato, avanti la prescienza del peccato, e implacabile per qualunque rispetto d'opera buona etc.

testo del 1627 che ho intitolato *Politici e cortigiani contro filosofi e profeti*, «Bruniana & Campanelliana», II (1996), p. 129 («il Macchiavello per esempio di mastrone scrive che Paolo Orsino...»): si tratta probabilmente dell'accrescitivo di 'mastro' (maestro).

22. Cfr. *supra*, nota 11.

23. 2 Pt 3, 9.

24. Ez 18, 32.

30. Di più, aggiunge il Bannes e l'Alvarez che Dio, dicendo donar la grazia a tutti, non la dà perché la pigliassimo, e ci burla come chi dà pomo e si tira la man indietro, non perché non volemo, ma perché non potemo volere, se non ci ha predestinati a volere, e di più chi dona a tutti la grazia sufficiente, ma l'efficace solo a predestinati, la quale sufficiente a noi non giova, perché con quella nullo s'ha mai salvato, né si salverà, se Dio non dona l'efficace, qual non può dar a chi non è predestinato, ma ci comanda che voliamo senza darci l'ale di volare, ma carta e foglia di fico in luoco d'ale, e cercano scusar Dio con questa grazia, e l'accusan di traditore più che di tiranno, che ci comanda osservar la legge e levarci del peccato, il che non potemo senza l'efficacia la quale esso non vol dare, quantunque semper dica che la dona a chi la vol. Finalmente dicono che Dio fa tutto che noi facemo, ci move efficacemente così al male come al bene, dunque quando l'uomo biastema^v Dio, Dio stesso se stesso biastema, ma che noi peccamo, e Dio no, perché concorre all'atto, non alla defformità dell'atto, perch'è fuor del suo gusto e intenzione, ma pur è vero, secondo la filosofia et esperienza e san Dionigi, che ne anche l'uomo pecca perch'ha intenzione e gusto della defformità, ma sol dell'atto, come Dio; ecco chi rubba o adultera, cerca il denaro e 'l suo delecto, e non il peccato annesso, ma questo seque *praeter intentionem*, ma poi deciamo che, sendo congiunti l'atto peccaminoso con la defformità, v.g. pigliar l'altrui col furto e 'l diletto con l'adultero, pecca l'uomo, dunque dice pecca Dio, se peccamo noi, o pur né l'un né l'altro, e più pecca Dio, perché noi non potemo moverci all'atto, né proseguirlo, se Dio non ci move, e prosegue *usque in finem*, ma lui può, e non lascia di farlo, e proseguirlo, *ergo* lui più pecca; di più dicon che l'uomo può far di meno quando è mosso da Dio all'atto del peccato *in sensu diviso*, non *in sensu composito*, e che può salvarsi il reprobato *in sensu diviso*, non *in composito*, e questo è una burla mendacissima, perché sempre il senso è composito, perché l'uomo non può operar senza Dio, né senza la defformità, né separarsi dal decreto eterno reprobante, mentre Dio non può mutarlo; dunque o in diviso o in composito saremo pur al peccato et all'inferno, dove potria esser che non ci andassimo *in sensu diviso*, se Dio non ci avesse riprobati *ante peccati praevisionem*, il che più non è possibile.

31. Or pensate, o clarissimi²⁵, come ponno le conscienze di teologi esser con voi e col popolo, se non far il peggio chi sanno, perché Dio (dicono) ci lo fa fare, e già ci ha giudicato, non bisognan opere buone per aver la sentenza in favore, che già è fatta *ab aeterno decreto*, vedete di più quanto è contraria a Dio e alla politica questa dottrina da ciò, perché il papa ha comandato che non si disputi in publico, né si predichi, dunque, conclude S. Bernardo, non è di quella dottrina di Cristo la quale comandò si predichi nei tetti, nelle piazze e per tutto, quindi i popoli entran in maggior malizia,

25. C. si rivolge ai Senatori veneziani.

che li volete ingannare. Or come può star la repubblica con questa setta? Per questo io ho mostrato con tutti padri e parole contessute rimedio contra la detta opinione²⁶ e mali da quella seguenti di S. Tomaso, che Dio come padre ha fatto tutti a sua immagine, però tutti buoni e dilette, quando predestinò tutti *ante praevisionem meritorum et demeritorum*, anzi poi, perché antivede che alcuni^w han a peccare, preparò anche a tutti per rimedio la passion di Cristo suo figlio, e non a pochi predestinati, come essi dicono, e reprobò poi come giudice solo quelli chi dal peccato non vonno risorgere, non per li peccati, ma sol per l'impenitenza *usque in finem*, e destinò ai beni supernaturali suoi tutti quelli che restaro nella figliolanza unita a Cristo primogenito per sacramento sopranaturale, e quei chi non s'alienaro per propria nova colpa restaro uniti con Cristo *in naturalibus solum*, e però goderan di Dio solo i beni naturali, e non saran dannati solo per il peccato d'Adamo, come dicon i preditti, se non per colpa propria giunta la final impenitenza. *Item*, che Dio però dona a tutti la grazia efficace, ma noi la renderemo^x vana con la libertà nostra abusata repugnando, e però non è vero che semo giudicati dal decreto eterno, ma giudicandi dall'opere anteviste da Dio, non perché gli decretò che sian così e non altrimenti, come dice l'Alvarez, perché ci leveria il libero arbitrio (dice S. Tomaso e ogni savio) di far a nostro modo, e di consequire mal o bene, lasciandoci in la servitù d'esequire solamente quel ch'ha di mal o bene decretato lui, ma anteviste nella coesistenza di tutte cose future in uno instanti dell'eternità, a cui il nostro futuro e presente come il preterito è solo da Dio decretato *in communi*, cioè che facciamo a nostro modo, ma non in particolare, che questo e così, perché la modificazion è della causa seconda, e non dice efficienza d'entità, ma deficienza^y di quella nell'atto peccaminoso.

In questo mio libro son tolti dunque tutti scrupoli con dottrina di santi, non mia; si mette pace tra Dio e la repubblica, poichè Dio non odia alcuno, ma tutti ci ha predestinati e redenti *in voluntate antecedenti* alla prevision dell'impenitenza finale, e pace tra le conscienze di tutti, con Dio e con la repubblica, mentre sapemo che a tutti giova l'osservanza delle leggi, *etiam* in secreto, e che li nostri principi non ci burlano quando commandano, mentre non è destinato a noi il farlo o no, ma libero, e quando ci prometten premio o pena in questo mondo e nell'altro, tutto è vero, e il papa può farlo predicar per tutto, il che finora fu vietato con grave scandalo di popoli, perché tanto più creden esser burlati, quanto più si proibiva il predicar e disputare, come se fosse legge di Mahomet, che vietò si disputi, e non di Cristo, chi vietò che si taccia^z e non si disputi.

26. Allusione al *De praedestinatione, reprobatione et auxiliis divinae gratiae cento thomisticus* composto a Roma nel 1628 e pubblicato a Parigi nel 1636, nel volume comprendente l'*Atheismus triumphatus*, pp. 64-326.

L'utilità del papato per l'unità della fede, union della politica e difesa di principi

Post haec avviso che gli oltremontani, che si fecero signori in temporale e spirituale per farsi auctorizzati al popolo e più ricchi, e però tolsero il papato, han fatto contra tutta la vera politica, primo quanto alla religione, ch'è animo dello stato e freno di popoli divino, perché s'un principe regge i popoli con religione da sé posta^a o trovata senza miracoli e profezie e martirio, come fecer gli apostoli, ma solo col commendamento, si fa sospetto che la sua religione sia arte di stato trovata per mendacio officioso, come dicea Marco Varrone, ma vedendo il popolo ch'è la religione custodita del commun pontifice, auctorizzato lungo tempo da Dio, non potrà mai attribuir al suo principe inganno e impostura; però in tutte nazioni il sacerdozio fu sacrosancto, e però sequestrato dalla volgar politica.

2. E si vede che gli oltremontani, se non avesser guerra da Spagna e da l'imperatore, non potrebben mantenersi, e pur ogni poco mutan religione, e fecero legge che, mutandola il principe, la muti il popolo, donde son fatti ridicoli appresso la plebe, come autori di fallacia e d'imposture manifeste, e confessate per questa legge di più è assai più utile alli principi aver la religione da principio più venerando, com'è il papato, che da sé, perché nessun possa alterarla a suo modo, il che sempre portò ruina di stato e puzza di ateismo, ma sia mantenuta nell'unità da uno autorizzato da Dio. *Item*, vedendo ciascun popolo che non solo il suo re, ma tutti gli altri pendenti dal capo della religione, la tengon per vera e fuor di dubbio, ma la varietà delle sette fa dubitar di tutte e inclinar all'ateismo, rovina d'ogni stato, tutti; ogni regno avrebbe il suo papa, contrario a papa de gl'altri regni, e quindi nascerebbe discordia in universale e incertezza della fede, così perderessi^b la speranza data a cristiani della S. S. d'essere eredi di tutto il mondo sotto un pastor e una fede.

3. Quanto poi alla politica, è necessario sostentar il papato, e con possanza di forze e di opulenza: 1, perché possa refrenare l'eresie e le scisme contrarie alla religione commune, e non sia come il pontifice di Ierusalem, e 'l patriarca di Costantinopoli, sforzati da inghiottir ogni falsità; 2, perché con più vigore unisce tutti principi in un corpo di repubblica cristiana contra li nemici del Cristianismo, e li costringe a pigliar la guerra contra l'invasori dei regni cristiani; 3, per deffender quei principi cristiani, chi son assaltati d'altri principi cristiani per ambizion di torli il regno, e questo può farlo anche senza armi, con bandir scomuniche e cruciate contra li perturbatori della pace, e dar il regno loro a chi lo piglia, et assolver i vassalli del giuramento di fedeltà, e scomunicar chi lor obedisce, come s'è fatto tante volte contra imperatori e regi e principi con rovina di quelli; 4, perché giustifica l'espéditioni belliche contra nemici, e atterrisce quei che l'impediscono; 5, per esser arbitro tra principi e principi litiganti, senza venir all'arme con danno loro e d'interessati; 6, per decidere le controversie chi

nascon tra i principi e i vassalli: perché il principe accusa quasi sempre il popolo di sedizione, e 'l popolo il principe di tirannia, né ci è altro rimedio sodo^c ch'il papato, perché gli giudici domestici sempre son interessati, laonde i Fiorentini^d e Genovesi e altre città d'Italia hanno condotto forastieri potestà, per giudicar senza passione, e gli Spagnoli in Aragona eresser un tribunal proprio, perché giudicasse le cause vertenti tra il re e il regno, ma questo nelle cause picciole, ma nelle gravissime è necessario il papato, se ben Constantino tutte le cause a vescovi ordinò s'appellassero, et il Canone *Omnis oppressus libere ad sacerdotum auxilium confugiat*²⁷. Non ci è signoria in Cristianità a cui sia più utile il papato ch'a Venezia, primo, perché è principato sacro italiano, chi più inchina a favor d'Italiani che di forastieri; 2, perché tutti principi assoluti hanno in odio la repubblica, e solo il papato ch'è più repubblica che regno sempre la difese; 3, perché non può comportare, ch'in Italia alcuno s'insignorisca di Venezia, donde nascera subito sicura speranza di soggettar poi Roma; 4, perché quante volte Venezia aiutò il papato contra l'imperatori, sempre crebbe di forze e di autorità e di gloria, e di più n'ebbe il mar Adriatico dal papa, e quando tutti i principi con papa Giulio II conspiraro contra Venezia, il papa solo, con levarli la scomunica, per non perder tanta bella parte d'Italia, la resuscitò²⁸; 5, perché li Veneziani han bona parte nel papato, e sempre han cardinali e arcivescovi e altre dignità da quello, *intra* e fuori del loro stato, dalli quali è aiutata la repubblica e aggrandita tanto più quando arriverà ad esser papa di quella nazione, come Paulo II ed Eugenio IV²⁹, et altri chi aggrandiro e privilegiaro Venezia. Però è gran pazzia contradicer al papato; 6, la rovina del papato caderebbe sopra Venezia, perché Roma verrebbe in man di Spagnuoli o d'altra nazione, e chi è padron di Roma, subito sarà padron di Venezia; 7, perché nissun con tanto ardore e forza aiutaria Venezia quando fosse assaltata da Turchi, com'il papa, che n'è più interessato, come san Pietro con san Marco; 8, perché il papato non è signoria d'una casa come d'Austria o Barberina o Colonna^e, ma è un imperio di tutti virtuosi del mondo, perché ognun può esser cardinal e papa e vescovo. Anzi son nutriti nelle scole e virtù tutte nazioni, e per farle capaci di queste dignità, ma più è propria d'Italiani e de Veneti, e sta come propugnacolo contro tiranni, che vorebben i lor subditi ignoranti e poveri, per potergli maneggiare. Or spegner questo splendore tanto favorevole alla libertà, che Venezia professa, è commune danno e vergogna del genere umano e d'Italia; 9, Venezia non <ha> altro sicuro aiuto per la sua libertà, e per l'Ita-

27. *Decreti* II pars, C. II, qu. VI, cap. 3, *Omnis oppressus* (in *Corpus iuris canonici*, ed. Richter-Friedberg, Lipsiae 1879-81, vol. I, p. 467).

28. Dopo aver fulminato la scomunica contro Venezia nel 1509, infliggendo alla repubblica pesanti sconfitte militari, papa Giulio II costituì con Venezia e Spagna la Lega Santa in funzione antifrancese (1511).

29. Eugenio IV fu papa dal 1431 al 1447; Paolo II, suo nipote per parte di madre, dal 1464 al 1471.

lia, perché tutti principi forestieri la vorrebber a sé soggetta, e l'Italiani altri son deboli, o interessati con forastieri, schiavi loro. Ma il papato è indipendente, e può far in un momento 50 mila combattenti dalli migliori popoli d'Italia, domatori del mondo, e Venezia altrettanto, talché soli insieme potrebben levar via li barbari, e assicurarsi contra tutti, né mai ci sarà bene senza questa concordia.

6. Litigar per un passo di terra in Polesine è bagatella, potendo pigliar regni, e partire insieme, e quanto è miglior star sotto il papa l'Italia che sotto i nemici d'ambidue, come non lo vedemo, e che gli vostri nemici nissuna cosa odiano tanto quanto l'union di san Pietro e san Marco, sapendo che questa sola può scacciarli, e però sempre procuran la discordia, e ci burlan da fanciulli, e pur sapete che li papi, o vincono o perdono, sempre vincono. Anzi, quando eran uccisi e martirizzati, più vinceano; l'armi e li denari son strumenti d'imperio, ma la religione è causa principale; però non ci è mezzo più certo di rovinar presto quanto pigliar briga col papato, perché alfin e per ragion di stato e per religiosità tutti si voltan in favor suo, e s'il papa conoscesse le sue forze, non temeria da tutto il mondo insieme, e chi vi promette aiutar contra lui, vi trade, per mettermi in rovina tutti, e divorar l'Italia.

Il rimedio di non temer da principi né dal papa è il far un senato in Roma, dove ciascun principe abbia voce, che determini de pace e guerra, e le controversie tra principi e l'union contra infideli, e a Venezia più ch'a tutti saria utilissimo e sicurtà da mali esterni e interni.



NOTE · CRONACHE · RECENSIONI · NOTIZIE · SCHEDE

MARIA CONFORTI

LE ANTICHE STAMPE CAMPANELLIANE

I. BIBLIOTECA ORATORIANA DEI GIROLAMINI DI NAPOLI

Questo contributo è il primo di una serie dedicata al censimento degli esemplari di stampe antiche campanelliane conservate nelle biblioteche italiane ed europee. Le stampe che saranno prese in considerazione coprono un arco cronologico che va dalla prima edizione della *Philosophia sensibus demonstrata* (1591) all'edizione di Francoforte sull'Oder della *Monarchia Hispanica* (1709). La scelta di questo secondo termine è parsa più conveniente di una scansione cronologica che privilegiasse i soli esemplari cinque-secenteschi. Le edizioni settecentesche di opere di Campanella sono, del resto, pochissime¹. Più che un contributo diretto alla ricostruzione della sempre sfuggente 'fortuna' di un autore, si tratta qui del tentativo, più modesto, di registrare stili e consuetudini di lettura e di annotazione, esistenza di copie in fondi di interesse storico, percorsi materiali delle copie di un testo. Non si può naturalmente escludere la possibilità di individuare, nell'ipotesi più fortunata, letture o lettori 'intelligenti', nonché i minimi segni che possono indicare quale forma abbia preso un testo nel passaggio dalla pubblicazione alla lettura².

La Biblioteca Oratoriana dei Girolamini, fondata nel 1586 insieme all'Oratorio napoletano, di cui era parte integrante, è stata la più antica biblioteca napoletana aperta al pubblico³. Al primitivo fondo Filippino, che si andò arricchendo, nel corso del Seicento e del primo Settecento, di testi

1. Strumento indispensabile e punto di riferimento per questo lavoro è L. Firpo, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, Torino, tip. Vincenzo Bona, 1940 (d'ora in avanti *Bibliografia*). Secondo Firpo, le sole stampe settecentesche di Campanella, oltre a quella citata e scelta come termine *ad quem* di questo lavoro, sono quelle dell'*Indice delle opere* (ripubblicato in Quétif - Echard, *Scriptores Ord. Praed.*, Parigi 1721, II pp. 512-3; e in E. S. Cyprianus, *Vita et philosophia Th. C.*, Amsterdam 1722).

2. Cfr. *Storia della lettura nel mondo occidentale*, a c. di G. Cavallo e R. Chartier, Laterza, Roma-Bari 1995, *Introduzione*.

3. La vicenda della costituzione dell'Oratorio di Napoli, avvenuta mentre S. Filippo Neri era ancora in vita e Baronio era diventato Rettore dell'Oratorio romano, è ricostruita in M. Borrelli, *Le costituzioni dell'Oratorio napoletano*, ed. a cura della Congregazione, Napoli 1968. In nessuno dei documenti presentati da Borrelli, tuttavia, si fa cenno alla costituzione della libreria. Per la storia complessiva

soprattutto – ma non soltanto – di materie ecclesiastiche, si aggiunsero, nel 1726, i libri appartenuti a Giuseppe Valletta⁴. Le edizioni campanelliane che esaminiamo appartengono tutte – tranne una⁵ – al fondo vallettiano. Questo non è sorprendente, considerando che la biblioteca raccolta da Giuseppe Valletta, lodata tra gli altri da Mabillon, era una delle più ricche e interessanti librerie private italiane del suo tempo. Costituita a partire dagli anni '80 del Seicento, rifletteva l'ampia cultura – volta soprattutto all'erudizione storica, al dibattito politico, al sapere scientifico – e l'attività di mediatore e animatore culturale del suo proprietario, divenuto col tempo «un'istituzione dell'Europa dei dotti»⁶. Valletta aveva tra l'altro ottenuto dall'autorità ecclesiastica l'autorizzazione a tenere libri proibiti⁷. La raccolta libraria, di stampati e manoscritti, deve essere idealmente considerata organica al museo vallettiano, oggi disperso, che comprendeva pezzi antichi – in particolare un'importante collezione di vasi – e una quadreria⁸. L'acquisizione del fondo vallettiano da parte dei padri Girolamini, avvenuta per opera del padre oratoriano Giacomo Antonio del Monaco, amico di dotti come Matteo Egizio, consacrò definitivamente l'importanza e la fama della biblioteca, e ne fa una raccolta ancora oggi preziosissima

della biblioteca, è ancora utile E. Mandarini, *I codici manoscritti della Biblioteca Oratoriana di Napoli*, Stab. tip. librarii Andrea e Salv. Festa, Napoli-Roma 1897, pp. vii-xix (*Cenno storico della Biblioteca Oratoriana di Napoli*). Sulle biblioteche napoletane del Sei-Settecento, P. Sarnelli, *Guida de' forastieri*, Napoli, presso A. Bulifon, 1692 (3a ed.), pp. 386-97; G. Consoli-Fiego, *Itinera Literaria. Ricerche sulle biblioteche napoletane del secolo XVII*, Ricciardi, Napoli 1924; V. Trombetta, *Storia della Biblioteca Universitaria di Napoli. Dal Viceregno spagnolo all'Unità d'Italia*, Napoli, Vivarium, 1995.

4. Su Giuseppe Valletta, cfr. A. P. Berti, *Vita di Giuseppe Valletta*, in *Vite degli Arcadi illustri*, a c. di G. M. Crescimbeni, Roma 1727, vol. IV (con molte notizie sulla biblioteca); V. I. Comparato, *Giuseppe Valletta. Un intellettuale napoletano alla fine del Seicento*, Istituto Italiano per gli studi storici, Napoli 1970; cfr. G. Valletta, *Opere filosofiche*, a c. di M. Rak, Olschki, Firenze 1975.

5. Vd. infra, scheda n 8.

6. V. Ivo Comparato, *Giuseppe Valletta*, p. 87.

7. Ivi, pp. 112-13: la notizia è riportata da J. Mabillon, *Iter Italicum litterarium annis MDCLXXXV et MDCLXXXVI*, Lutetiae Parisiorum, 1687, p. 113. Mabillon forniva anche una descrizione della biblioteca e della sua collezione di manoscritti.

8. Sulla collezione di Valletta, G. Consoli-Fiego, *Il museo Valletta*, «Napoli nobilissima», n.s., III (1922), pp. 105-10, 172-75. Sulla biblioteca, A. Zeno, *Elogio del Signor Giuseppe Valletta*, «Il Giornale de' letterati» (Venezia), XXIV (1715), pp. 75-105; V. I. Comparato, *Giuseppe Valletta*, cap. III: pp. 93-108; M. Santoro, *La Biblioteca Oratoriana di Napoli detta dei Girolamini*, Società Editrice Napoletana, Napoli 1978; una parte del catalogo è stata pubblicata in M. Melchionda, *La cultura inglese nei libri secenteschi della Biblioteca Oratoriana dei Girolamini in Napoli*, «English Miscellany», XXI (1970), pp. 294-334.

per lo studio della cultura napoletana ed europea del tardo Seicento. La biblioteca è tuttora conservata nell'antico vaso librario, terminato nel 1736, costruito allo scopo di contenere i due fondi più antichi di cui essa era composta⁹.

I tre cataloghi antichi del fondo Filippino furono compilati dal padre Girolamo Basilicapetri, e risalgono al 1668 (catalogo topografico), al 1669 (catalogo per materie) e al 1677¹⁰. L'indice della raccolta libraria di Valletta, probabilmente approntato come inventario al momento dell'acquisizione, e che si voleva fosse stato compilato da Giambattista Vico, ma la cui attribuzione al filosofo è tutt'altro che certa, è del 1726¹¹. Questo *Antico catalogo della biblioteca dei padri dell'Oratorio di Napoli disposto per materia* è contenuto in un manoscritto di 181 carte numerate. I testi, descritti sommariamente e suddivisi per formato all'interno delle varie classi tematiche, sono circa 10.000¹².

La presenza nella biblioteca di Valletta di un buon numero di opere di Campanella testimonia un notevole interesse per l'opera del filosofo stilese. Nonostante la sua irrudicibilità ai precisi interessi scientifico-eruditi dominanti nella cultura napoletana tra Sei e Settecento, e le riserve espresse nei confronti di alcune implicazioni 'teologico-astrologiche' del suo pensiero da esponenti dell'ambiente cui anche Valletta apparteneva, egli era pur sempre considerato uno dei pionieri coraggiosi della *renovatio* scientifica e filosofica. Del resto, la biblioteca di Valletta abbondava di testi del Cinquecento italiano, in gran parte rintracciabili, nel catalogo del 1726, nel settore dei *Philosophi, Mathematici et Medici*, dove – insieme alle

9. Nell'Ottocento la biblioteca ricevette, tra gli altri, il fondo librario dello storico Carlo Troya. Cfr. E. Mandarini, *I codici*, cit.

10. Ivi, p. xviii.

11. E. Mandarini, *I codici*, p. xx, cita la polizza, presente nell'Archivio dei padri della Congregazione dell'Oratorio, che dimostrerebbe l'avvenuto pagamento del lavoro svolto da Vico. Il catalogo non è però di sua mano: cfr. *Onoranze a Vico nel III centenario della nascita, mostra bibliografica e documentaria*, catalogo a c. di G. Guerrieri, L'arte Tipografica, Napoli 1968, n. 16. Vico ricorda il ruolo svolto nella compravendita della biblioteca Valletta, che gli valse la cancellazione di un debito contratto con i padri dell'Oratorio, in una lettera a Edouard de Vitry del 20 gennaio 1726: cfr. G. B. Vico, *Epistole*, a c. di M. Sanna, Morano, Napoli 1992, p. 133.

12. Le «materie», secondo la partizione dei libri in-folio (gli altri formati seguono con lievi varianti lo stesso schema) sono le seguenti: *Libri Ecclesiastici; Philosophi, Mathematici, et Medici; Lexicographi, et Bibliothecarii; Historici et Geographici; Authores Graeci, Authores Latini; Literatores, et Antiquarii; Juridici et politici; Libri Italici soluta oratione; Poetae Italici; Libri Gallici; Libri Anglici; Libri Hispanici*.

opere del più aggiornato dibattito scientifico europeo – si trovano anche molti degli scritti di Campanella¹³.

SCHEDA¹⁴

1. A.XXXIII.8.2

THOMAE CAMPANELLAE STYLEN. ORD. PRAED. UNIVERSALIS PHILOSOPHIAE, SEU METAPHYSICARUM RERUM, IUXTA PROPRIA DOGMATA, PARTES TRES, Libri 18. *DUCE DEO*. SUORUM OPERUM TOMUS QUARTUS. Parisiis, M.DC.XXXVIII. 4°; [8], 352, 296, 274, [30] p.
[23] Esemplare postillato¹⁵.

2. A.XXXIII.8.3

THOMAE CAMPANELLAE ORD. PRAED. DISPUTATIONUM IN QUATUOR PARTES SUAE PHILOSOPHIAE REALIS LIBRI QUATUOR. SUORUM OPERUM TOMUS II. PARISIIS, Ex Typographia DIONYS. HOUSSAYE 1637. 4°; [38], 124, 570, 60, 223, [8] p.

13. Nell'*Istoria Filosofica* (1697-1704) Valletta cita più volte Campanella a proposito del carattere eretico delle dottrine di Aristotele: cfr. G. Valletta, *Opere filosofiche*, p. 104 e *passim*.

14. Come si è già accennato, questo è un 'work in progress', rivolto alla descrizione degli esemplari di edizioni campanelliane presenti in singole biblioteche, ma idealmente inteso come un censimento completo della diffusione europea delle stampe del filosofo di Stilo. Di volta in volta si daranno le riproduzioni fotografiche dei frontespizi, identificate dal numero delle schede corrispondenti, delle opere che non siano ancora state descritte. Le schede sono individuate dal numero in neretto, seguito dalla segnatura attuale dell'esemplare. L'ordinamento delle schede segue l'ordine di registrazione dei volumi riportato nel catalogo antico; criterio che si adotterà anche in seguito, laddove sarà possibile. Le schede sono state redatte con trascrizione semplificata del frontespizio, e facendo riferimento alle opere e alle edizioni registrate da L. Firpo nella *Bibliografia*. I numeri fra parentesi quadre che seguono la descrizione segnalano le opere come elencate nella *Bibliografia*; gli esponenti fanno riferimento alle diverse edizioni di una stessa opera, come individuate da Firpo (es.: 2³ corrisponde alla terza edizione, del 1626, del *Discorso sui Paesi Bassi*). Tutti gli esemplari qui esaminati portano sul frontespizio, ripetuta sulla pagina 101, 201, etc., e sull'ultima pagina stampata, la nota manoscritta «Biblioth. Congregat. Oratorij Neap.». Quando possibile, si darà per l'esemplare l'indicazione riportata nell'*Antico catalogo della biblioteca dei padri dell'Oratorio di Napoli disposto per materia* (d'ora in poi *Antico Catalogo*).

15. Molto sottolineato il paragrafo xx della pars III, *Diversae sententiae Legislatorum, Astrologorum, & Physiologorum, & Theologorum de substantia caeli*. L'opera è citata come «Thomae Campanellae Philosophia Universalis, seu Metaphysica. Paris 1638», *Antico catalogo*, f. 5v, riga 8, settore *Philosophi, Mathematici, et Medici*.

[18] Esemplare postillato¹⁶.

3. A.XXXIII.8.28

THOMAE CAMPANELLAE STYL. ORD. PRAED. PHILOSOPHIAE RATIONALIS PARTES QUINQUE. *Videlicet*. GRAMMATICA, DIALECTICA, RHETORICA, POETICA, HISTORIOGRAPHIA, iuxta propria principia. SUORUM OPERUM TOMUS I. PARISIIS, Apud IOANNEM DU BRAY, via Iacobaea, sub Spicis Maturis. M. DC. XXXVIII. 8°; 914 p.
[22]¹⁷.

4. A.XXXIII.8.29(1)

THOMAE CAMPANELLAE STYLENS. ORD. PRAEDIC. MEDICINALIUM, JUXTA PROPRIA PRINCIPIA, *Libri septem*. OPUS NON SOLUM MEDICIS, SED OMNIBUS NATURAE ET PRIVATAE VALETUDINIS studiosis utilissimum. LUGDUNI, *Ex officina* JOANNIS PILLEHOTTE Sumptibus JOANNIS CAFFIN, & FRANCISCI PLAIGNARD M.DC.XXXV. 8°; [26], 690 p.

[13] Legato con 5 e 6¹⁸.

5. A.XXXIII.8.29(2)

F. THOMAE CAMPANELLAE CALABRI, ORDINIS PRAEDICATORUM, APOLOGIA PRO GALILEO, MATHEMATICO FLORENTINO. *UBI DISQUIRITUR, UTRUM RATIO PHILOSOPAHNDI, QUAM GALILEUS celebrat, faveat sacris scripturis, an adversetur*. FRANCOFURTI, Impensis GODEFRIDI TAMPACHII, Typis ERASMI KEMPFFERI. Anno M. DC. XXII. 8°; 58 p.

[71] Legato con 1 e 3.

6. A.XXXIII.8.29(3)

PRODROMUS PHILOSOPHIAE INSTAURANDAE, *ID EST*, Dissertationis DE NATURA RERUM Compendium *Secundum vera Principia, ex scriptis* THOMAE CAMPANELLAE PRAEMISSUM. *CUM PRAEFATIONE AD PHILOSOPHOS GERMANIAE*. FRANCOFURTI EXCUDEBAT IOANNES BRINGERUS Sumptibus GODEFRIDI TAMPACHII M. DC. XVII. 8°; 86 p.

[3] Legato con 2 e 3.

7. A.XXXIII.8.27

R. P. CAMPANELLAE ORDIN. PRAEDIC. Astrologicorum Libri VII. *In quibus*

16. «[Thomae Campanellae] Disputationes. Paris 1637», *Antico catalogo*, f. 5v, riga 9, settore *Philosophi, Mathematici, et Medici*. Le postille si concentrano a commento della *Physiologia Epilogistica* e delle *Quaestiones Physiologicae*.

17. «Thomae Campanellae Philosophia Naturalis dico Rationalis Paris. 1638», *Antico catalogo*, f. 33v, riga 3, settore *Philosophi, Mathematici, et Medici*.

18. «[Thomae Campanellae] Medicinalia. Lugd. 1635. eiusdem Apologia pro Galileo. Francof. 1622», *Antico catalogo*, f. 33v, riga 4, settore *Philosophi, Mathematici, et Medici*. Come si vede, non si fa menzione del *Prodromus Philosophiae Instaurandae*. Tuttavia nel rigo successivo dell'*Antico catalogo* si legge «[Thomae Campanellae] de sensu rerum et magia. Paris. 1637»: attualmente al catalogo della Biblioteca dei Girolamini non risulta alcun esemplare di questa edizione del *De sensu rerum*.

Astrologia omni superstitione Arabum, & Iudaeorum eliminata physiologicè tractatur, *secundum S. Scripturas, & doctrinam S. Thomae, & Alberti, & summorum Theologorum*; Ita ut absque suspitione mala in Ecclesia Dei multa cum utilitate legi possint. FRANCOFURTI. M.DC.XXX. 8°; viii, 232, vi, 24 p.

[91.3] Esemplare postillato¹⁹.

8. A.X.1.28

TH. CAMPANELLA De MONARCHIA HISPANICA. *Editio novissima, aucta & emendata ut praefatio ad lectorem indicat*. Amsterodami, Apud Ludovicum Elzevirium. A° 1641. 32°; [8], 376 p.

[55]²⁰

9. A.XXXIV.8.24

LUDOVICO IUSTO XIII REGI CHRISTIANISSIMO. AD CHRISTIANAE REI PATROCINIUM Dedicat Fr. THOMAS CAMPANELLA, Ordin. Praedicat. tres hosce libellos, videlicet: *Atheismus Triumphatus, seu contra Antichristianismum, &c. De Gentilismo non retinendo. De praedestinatione & Reprobatione & auxiliis divinae gratiae Cento Thomisticus*. PARISIIS, Apud TUSSANUM DUBRAY, via Iacobaea, sub Spicis Maturis. M. DC. XXXVI. 8°; [per la descrizione della composizione del volume vd. *Bibliografia*, p. 103].

[10²] Esemplare postillato e con nota di possesso a p. [4] della prima serie n. n.: «ex Bibliotheca Ill.mi et R.mi Pauli Piromal Archiep[iscopu]s Nasicevanensis in Armenia Nasiri Assumpt ex ord.e S.ti Dominici»²¹.

10. A.XXXIX.4.38

H. GROTH *et aliorum* DISSERTATIONES de Studiis instituendis. Amsterodami, Apud Ludovicum Elzevirium. A° 1645. 24°; [Il *Syntagma* alle pp. 368-413].

[252]

A queste edizioni va aggiunto il noto esemplare delle *Poesie filosofiche*²² con varie postille autografe di Campanella, che gli conferiscono un carattere

19. «Astrologicorum. Francofurti 1630», *Antico catalogo*, f. 33v, riga 6, settore *Philosophi, Mathematici, et Medici*.

20. «Thomae Campanellae discursus de monarchia Hispanica. Amstel 1640», *Antico catalogo*, f. 143v, riga 6, settore *Juridici et Politici*. Un altro esemplare di questa edizione della *Monarchia Hispanica*, proveniente dal fondo Filippino, è conservata nella Biblioteca e porta la segnatura C. 56.1.17.

21. Su P. Piromalli, che di Campanella fu allievo, C. Longo, *Fr. Tommaso Campanella e la Congregazione De Propaganda Fide*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», LXVIII (1998), pp. 347-367, in particolare le pp. 348-357. L'*Antico catalogo* segnala la presenza nel fondo vallettiano di due opere di Piromalli. Non è stato possibile rintracciare nell'*Antico catalogo* la registrazione di questo esemplare dell'*Atheismus*.

22. Il prezioso esemplare faceva parte della biblioteca di Valletta; cfr. *Antico catalogo*, f. 138r, riga 8, settore *Poetae Italici*: «Tommaso Campanella Scelta d'alcune

quasi di manoscritto. La biblioteca dei Girolamini possiede anche altre opere campanelliane manoscritte²³.

poesie filosofiche con le sposizioni. 1622». Cfr. la ristampa anastatica *Scelta d'alcune poesie filosofiche di Settimontano Squilla cavate da' suo' libri detti La Cantica, con l'esposizione*, a cura di L. Firpo, Prismi, Napoli 1980; per la descrizione di questo esemplare, si rimanda a F. Giancotti, *Prefazione* a T. Campanella, *Le poesie*, Einaudi, Torino 1998, pp. CIV e CXV.

23. E. Mandarini, *I codici*, cartacei XCI (*Lettere al principe Cesi con professione di fede*) e cartacei CXX (*Monarchia di Spagna e Discorsi ai Principi d'Italia*).

Ad, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia.

THOMÆ
CAMPANELLÆ

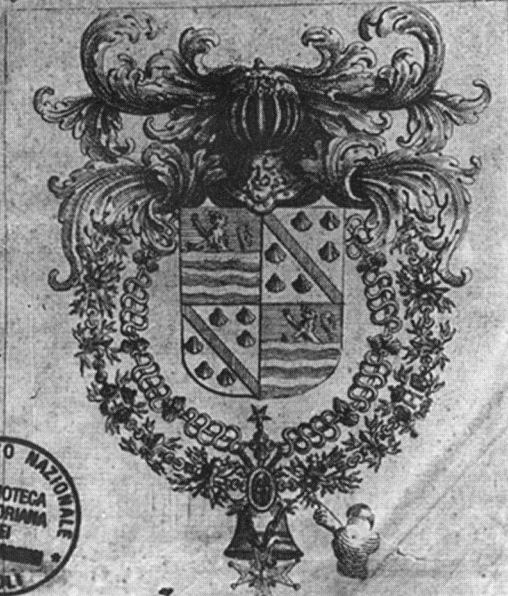
STYLEN ORD PRÆD.
VNIVERSALIS
PHILOSOPHIÆ,

SEV
METAPHYSICARVM

RERVM, IUXTA PROPRIA
DOGMATA, PARTES TRES, Libri 18.

DVCE DEO.

SVQRVM OPERVM TOMVS QVARTVS

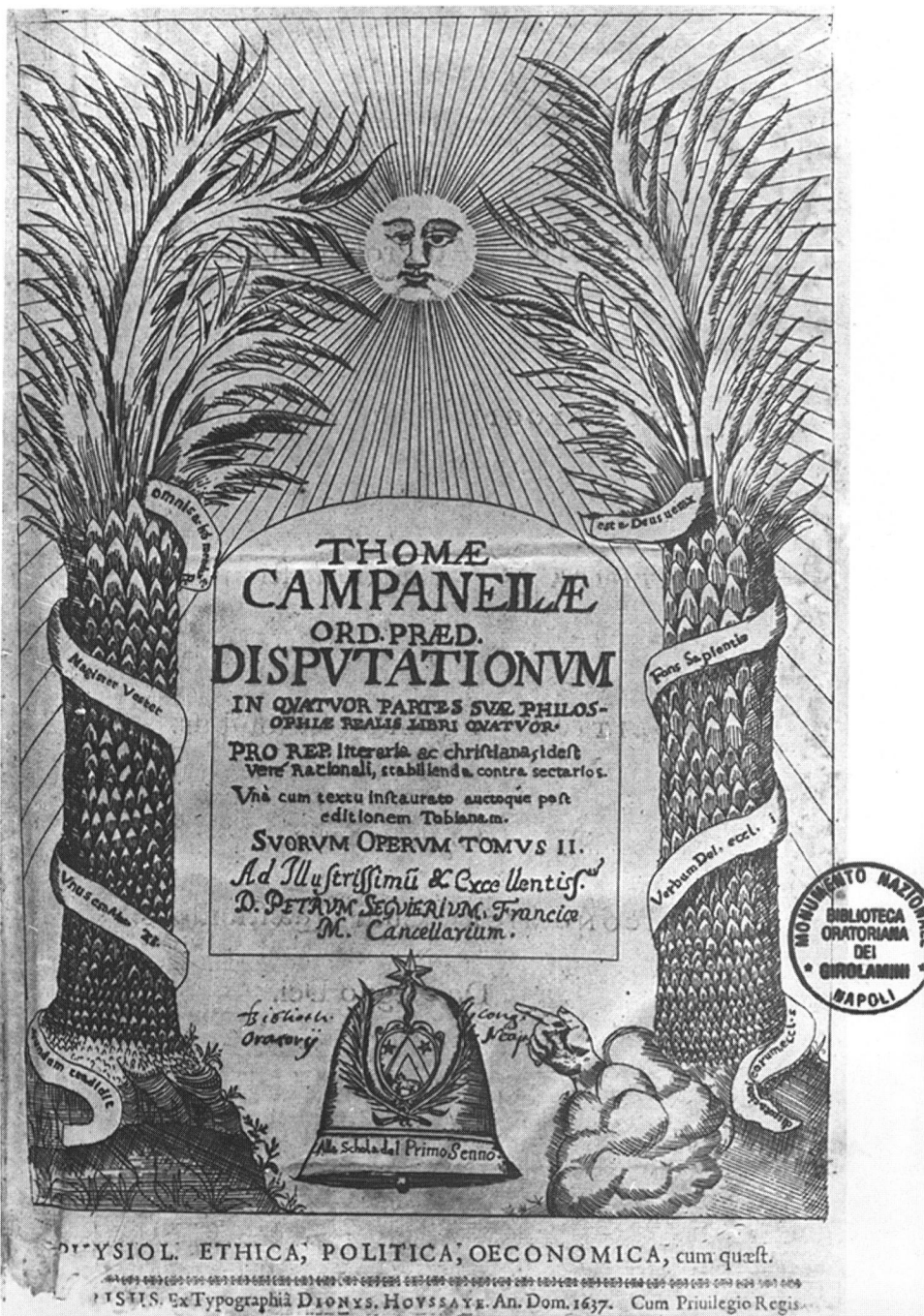


*Biblioth.
Oratorij*

*Congregat.
Nep.*



PARISIIS, 1688.



THOMÆ
CAMPANELLÆ
STYL. ORD. PRÆD.
PHILOSOPHIÆ
RATIONALIS
PARTES QVINQVE.

Videlicet :

GRAMMATICA, DIALECTICA,
RHETORICA, POETICA, HISTORIOGRAPHIA,
iuxta propria principia.

SVORVM OPERVM TOMVS I.



PARISIIS,
Apud IOANNEM DV BRAY, viâ Iacobæa,
sub Spicis Maturis.

M. DC. XXXVIII.

Cum Privilegio Regis.

T

THOMÆ
CAMPANELLÆ

STYLENS. ORD. PRÆDIC.

MEDICINALIVM,

JVXTA PROPRIA PRINCIPIA,
Libri septem.

OPVS NON SOLVM MEDICIS, SED
OMNIBVS NATVRÆ ET PRIVATÆ VA-
letudinis studiosis vtilissimum.



L V G D V N I.

Ex Officina IOANNIS PILLEHOTTE,

Sumptibus IOANNIS CAFFIN, & FRANCISCI PLAIGNARD.

M. DC. XXXV.

CVM PRIVILEGIO REGIS.

2

F. THOMÆ CAMPANELLÆ
CALABRI, ORDINIS
PRAEDICATORVM,

APOLOGIA PRO
GALILEO, MATHE-
Matico FLOREN-
TINO.

VBI DISQVIRITVR, VTRVM RATIO
PHILOSOPHNDI, QVAM GALILEVS
*celebrat, faueat sacris scripturis, an
aduersetur.*



FRANCOVRTI,
Impensis GODEFRIDI TAMPAGHII,
Typis ERASMI KEMPFERI.

ANNO M. DC. XXII.



Bibl. Cong. orat.

3
PRODROMUS
PHILOSOPHIÆ
INSTAURANDÆ,

ID EST,

Dissertationis DE NATURA RERUM Compendium

Secundum vera Principia, ex scriptis

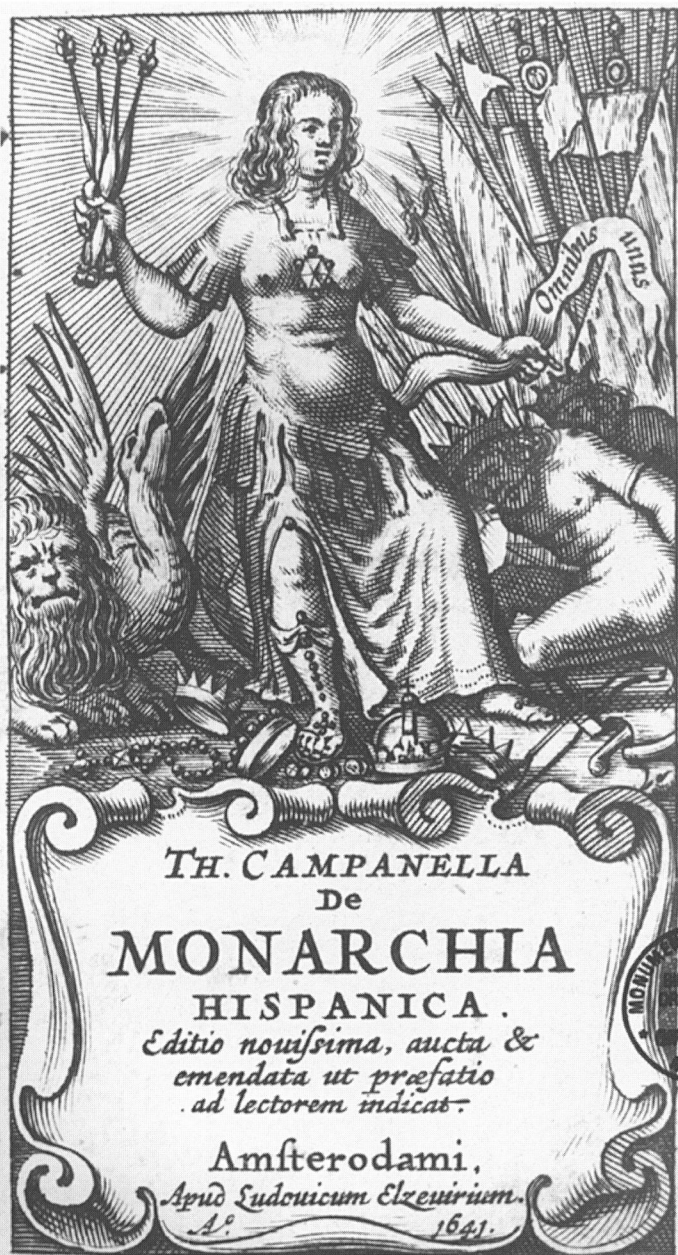
THOMÆ CAMPANELLÆ
PRÆMISSUM.

CVM PRÆFATIONE AD PHILOSOPHOS
GERMANIÆ.



FRANCOFVRTI
Excudebat IOANNES BRINGERVS Sumptibus
CODEFRIDI TAMPACHII,
M. DC. XVII. *17.*

Bibl. cong. orat.



Bibl. Cong. Vat. Neapol.

LVDOVICO IVSTO XIII. REGI CHRISTIANISSIMO.

A D
CHRISTIANÆ REI PATROCINIVM.

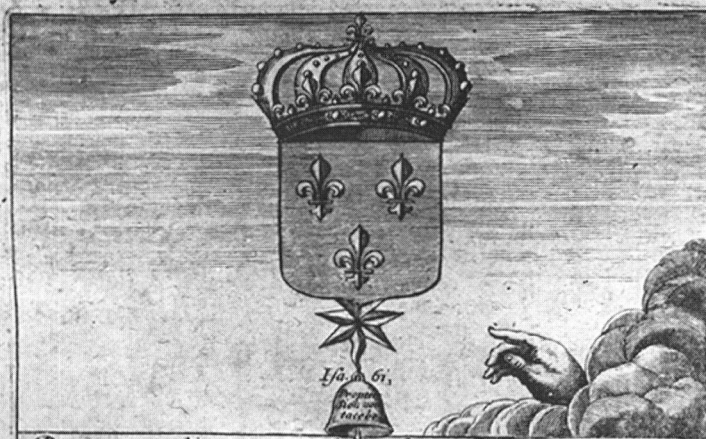


Dedicat Fr. THOMAS CAMPANELLA, Ordin.
Prædicat. tres hosce libellos, videlicet:

*Atheismus Triumphatus, seu Contra Antichristianismum, &c.
De Gentilismo non retinendo.*

*De Prædestinatione & Reprobatione & auxiliis diuine gratiæ Cento
Thomisticus.*

*Biblioth.
Oratorij*



*Congreg.
Neapol.*

Donec egrediatur ut Splendor IUSTVS eius.

PARISIIS,
Apud TVSSANVM DVBRAY, viâ Iacobæâ,
sub Spicis Maturis.

M. DC. XXXVI.
CVM PRIVILEGIO REGIS.



THOMÆ CAMPANELLÆ
D E
LIBRIS PROPRIIS
& recta ratione studendi.
S Y N T A G M A,
AD GABRIEL. NAVDÆVM
Parisin.



P R O O E M I V M.



On immeritò te Philosophorum Mercurium vocari posse censemus, perspicacissime *Naudae*, cum videamus te sapientum dogmata, vitas, mores, rationem discendi, atque docendi studiosè perscrutari, examinare, promulgare, & in mundi scenis personare; & quid boni, quid mali lateat in scientiis, ac sophismatibus in lucem pandere, ut unicuique quod suum est non deceptè amplius tribuant scholæ & procul à calumniis, procul ab adulatione fiant; Quapropter ego cujus commentarios ferme omnes perlegisti, atque tuis approbasti scriptis editis, abs te stimulatus, adjuratusque, ut omnium librorum meorum numerum ac rationem tibi patefacere usque ad schedas; putas enim ex his, & modum discendi, & arcana rerum introspicendi, & æmulationem perutilem sic eruere; petitionibus tuis generosis deesse nolui, quamvis non tantum, talemque me intelligam. unde exemplar nisi ærumnarum ferendarum homines accipiant, Dixit Æneas Ascanio filio apud Virgilium :

Disce

GERMANA ERNST

NOTE CAMPANELLIANE

III. CICALE, DONNOLE E PAZZI.

SUGGERZIONI E VARIANTI IN MARGINE ALLE POESIE

La recente edizione curata da Francesco Giancotti per Einaudi dell'intera produzione poetica campanelliana, edizione rilevante per le osservazioni critiche al testo e i molteplici rinvii a luoghi paralleli di altre opere dell'autore, soprattutto il *Senso delle cose* e la *Metaphysica*, mi ha indotto a una rilettura che ha dato origine a talune osservazioni e riflessioni, che mi auguro possano apportare qualche contributo utile a indicare possibili fonti, o a suggerire elementi per nuove datazioni o l'interpretazione di punti controversi.

Il sonetto n. 35 della *Scelta* è uno fra i più eccentrici e visionari del corpus poetico campanelliano. Intitolato *Che il principe tristo non è mente della repubblica sua*, è tutto giocato su un'immagine ingegnosa e un abile gioco di parole. Come esordisce la prima quartina, se il principe giusto è la *mens* del 'corpo di repubblica', il tiranno, il cattivo principe, non è che la piccola *mens*, vale a dire la *mentula* (membro virile) di quel corpo, come spiega bene l'esposizione in prosa dell'autore, consapevole dell'acutezza dell'immagine: «arguto e dotto modo di mostrare che il principe epicureo macchiavellesco è mentola, e non mente del corpo della repubblica, secondo dovrebbe essere, come gli filosofi dicono». Il principe tristo pertanto, al pari di tale organo, anziché procurare il benessere e la crescita del corpo sociale, lo impoverisce e lo dissangua, senza peraltro neppure offrire i piaceri 'della mentola di Cupido', e Campanella esprime quest'azione di sfruttamento, di estrazione di ogni succo e sostanza vitale dalle membra dell'organismo, che viene così lasciato rinsecchito e svuotato, in un verso di particolare suggestione:

ch'esausti n'ha, come cicale spente.

L'immagine deriva dal secondo dei tre libri *De vita* di Ficino: nel cap. XV del *De vita longa* Mercurio pronuncia un discorso contro Venere, rilevando come le sue lusinghe e i suoi piaceri non si addicano ai vecchi, e anzi risultino a loro del tutto sconsigliabili. I piaceri collegati con la generazione giovano infatti solo alla creatura che nascerà; quanto al generante, privato degli umori e succhi che vanno a costituire la nuova creatura, resta svuotato e rinsecchito, proprio come, dice Ficino con un'immagine che, come è stato suggerito, deriva dal *Fedro* platonico, un guscio secco di una cicala, che ha trasferito ogni sua sostanza alla piccola cicala che nascerà:

Unam profecto noxiamque Venus vobis indidit voluptatem, qua noceret quidem vobis, prodesset vero futuris, exhaustiens paulatim vos per latentem quandam quasi fistulam aliudque vestris coloribus implens atque procreans. Vos tandem *quasi vetustum spoliū cicadarum, iam exhaustum humi relinquens, cicadae interim teneriori prospiciens*,

per poi ribadire il monito ai vecchi ad astenersi da tali atti, che sotto l'inganno del piacere sottraggono le forze e la vita stessa:

Nonne videtis quod Venus de materia vestra generat esse recens quiddam et vivum sensusque praeditum? Surripit ergo vobis iuventutem et vitam atque sensum ex toto, inquam, corpore, per totius voluptatem, ut efficiat inde totum¹.

Il sonetto campanelliano si conclude deplorando l'infelicità di quel corpo sottoposto a e guidato da questa 'piccola mente', «c'ha naso,/ ma non occhi, né orecchie, né parlare», e nell'esposizione l'autore, senza fornire ulteriori indicazioni, si limita a invitare il lettore a riflettere su tali caratteristiche: «pensa, perch'è cieco, senza lingua e senza orecchie». A questo proposito, possiamo ricordare che secondo Campanella, gli 'occhi' e le 'orecchie' del principe sono i buoni consiglieri di cui egli deve valersi: nella dedica del *De sensu rerum* a Richelieu, ad esempio, il cardinale, additato quale modello esemplare di ministro avveduto, viene presentato come l'animale sacro di cui parla Ezechiele, «alato, con quattro teste, pieno di occhi davanti e dietro, e parimenti dotato di orecchie» (*plenum oculis ante et retro, imo et aequaliter auritum*), e più sotto, dopo l'esaltazione delle sue virtù di forza, prudenza, acume, significate dal suo stesso nome, si ribadisce che nulla di quanto avviene in ogni parte del mondo sfugge ai suoi innumerevoli occhi ed orecchie². Di qui la polemica contro gli adulatori e i cortigiani, che, per difendere interessi e vantaggi personali, e coprire i propri vizi, perseguitano coloro che si pongono come collaboratori fidati e solleciti del bene comune. In un testo del 1627, diretto contro le male arti dei cortigiani, costoro, tutti dediti all'adulazione più sfacciata del proprio signore, sono impegnati a far sì che «gl'omini veramente boni e virtuosi sian lontani dagl'occhi e orecchia del prencipe», sia per impedire che questi «avertiscano al principe quel che è utile al publico», sia perché i virtuosi sono gli scomodi testimoni dei loro vizi, per cui si affrettano a tenerli lontani, privando in tal modo il principe degli occhi e delle orecchie di cui parla Ezechiele:

1. Marsilii Ficini *Opera omnia*, Basilea 1576, rist. anast. Bottega d'Erasmus, Torino 1962, II, 521; un'edizione recente (testo latino con traduzione italiana), a cura di A. Biondi e G. Pisani, Pordenone 1991; cfr. Platone, *Phaedr.*, 259a.

2. *Lettere*, p. 373; cfr. Ez 1, 5 ss.

perché la vista de virtuosi è testimonianza dei loro vizi, difetti e inganni, come lucerna entrando in casa di molti maleficienti al buio tutti vanno a smorzarla, talché sanno che il prencipe deve essere aurito come gl'animali sacri di Ezechiele, e non sia sordo, né veda, né oda, se non con gl'occhi e orecchie loro³.

Qualche osservazione si può fare anche a proposito del sonetto n. 27, un'invettiva contro il moderno Cupido, che non è più il «nudo fanciul schietto e leale» dei tempi antichi, ma un «vecchio astuto», che predilige vestirsi di scuro e che, alla già deplorabile cecità del fanciullo, ha aggiunto la sordità e l'indifferenza per i mali altrui; egli inoltre si mostra avido di ricchezze e ha sostituito alle tradizionali frecce le più moderne e micidiali pistole. All'interno del tema generale del sonetto, vale a dire il contrasto fra l'amore avido e egoistico che domina nell'epoca tenebrosa e il «saggio amor dell'anime innocenti», che caratterizzerà la nuova epoca preconizzata da Campanella nella terzina conclusiva, si individua agevolmente una polemica più puntuale e specifica contro gli Spagnoli. Una spia immediata è offerta dalla nefasta predilizione spagnola per gli abiti scuri, già sottolineata da Firpo a proposito del sonetto n. 55⁴, e l'allusione è confermata dal riferimento all'ingordigia di ricchezze e all'archibugio, l'arma inventata dai moderni che ha consentito la conquista del nuovo mondo, cenni che svelano l'ambivalenza campanelliana nei confronti della conquista spagnola, da una parte auspicata come riunificazione profetica del mondo, dall'altra stigmatizzata per i modi violenti e distruttivi in cui si è realizzata. Un ulteriore elemento di qualche interesse si può forse individuare nella sostituzione delle pistole alle frecce quali nuove armi di Cupido. Uno dei più famosi autori del fortunato e diffuso genere delle 'imprese', il letterato Girolamo Ruscelli (da Campanella citato espressamente negli *Articoli prophetales* per quelle del re di Francia e del Turco⁵), nelle sue celebri *Imprese illustri*, aveva riprodotto proprio quella di un Cupido con l'archibugio, presentandola come l'insegna di Bernabò Adorno, uomo d'armi genovese al servizio di casa d'Austria e Carlo V. Trovandosi in Spagna ed essendosi innamorato di una dama non meno nobile che bella, ma alquanto ritrosa al suo amore, tanto che solea dirgli 'vezzosamente che le saette d'amore non potrebon passar oltre la gonna', l'Adorno aveva elaborato l'impresa di un «Cupido, o Iddio d'amore, che s'ha tolta la benda da gli occhi et ha preso l'arcobugio in mano in atto di voler dar fuoco col motto: *Hoc peraget* (questo lo farà, questo farà l'effetto), volendo vagamente mostrare che egli, per espugnare e vincer la fierezza e la crudeltà, sarebbe ricorso a tutte le

3. Lo scritto è stato edito da chi scrive con il titolo di *Politici e cortigiani contro filosofi e profeti*, «Bruniana & Campanelliana», II (1996), pp. 104-152: 130.

4. Cfr. la nota 3 al sonetto n. 55, in *Scritti lett.*, p. 1330.

5. *Art. proph.*, VIII, p. 116.

armi»⁶. L'impresa, elogiata come «molto vaga e piacevole» dal Ruscelli, e a suo dire molto ammirata alla corte spagnola, in verità aveva suscitato polemiche e perplessità, venendo criticata da altri autori, che accusavano il Ruscelli di adulazione e di aver voluto compiacere gli spagnoli. Ercole Tasso, ad esempio, riporta, approvandola, l'opinione del Farra, secondo il quale per comporre una bella impresa, si devono scegliere «corpi... nobili e onesti, e tali che non muovano a dispregio o riso, quali furono l'amore archibugiero, con poco giudizio e molta adulazione lodato da Gerolamo Ruscelli», e a sua volta suggerisce una variante più tollerabile: anziché l'archibugio, si potrebbe aggiungere alle tradizionali frecce e arco di Cupido una fiaccola, cambiando il motto in: *Nunc peraget'*. La polemica viene ricordata anche nel sontuoso volume, dedicato nel 1623 a Maffeo Barberini alla vigilia della sua elezione al soglio pontificio, delle *Imprese* di Giovanni Ferro, che prende la distanza dall'impresa sottolineando con amarezza come l'archibugio sia uno strumento di morte, «ritrovato da uomini per agevolarsi la strada al morire, come che difficile fosse l'incontrarla»⁸.

Sempre nei libri di imprese ritroviamo anche un'immagine presente nel *Senso delle cose* e che apre mirabilmente uno dei sonetti più intensi della *Scelta*, il n. 60, intitolato *Al carcere*: quella della fatale attrazione della donnola («timente e scherzante») da parte del rospo, che finirà per ingoiarla – ed è proprio su tale immagine che si innesterà l'analogia della 'fatalità' di quella sorta di appuntamento degli spiriti nobili e liberi nel tetro carcere dell'Inquisizione, «antro di Polifemo», «palazzo d'Atlante» e «di Creta il labirinto». Fra le imprese raccolte nel volume da lui curato, Simone Biralli descrive anche quella della donnola e della botta (il rospo), dicendo che era stata inventata dal Domenichi, che sottolineava come la donnola si premunisce dal veleno delle serpi mangiando la ruta, e adottata da Cesare Pavese, forse a significare l'amore da parte di una dama a cui non aveva saputo sottrarsi. Accompagnata dal motto *callidior errat*, l'impresa fa riferimento alla natura specifica dei due animali, in conseguenza della quale la donnola, per quanto cauta, essendo di natura calda, quando il rospo, di natura fredda, spalanca la bocca, «va per sé medesima a cacciarsele in gola, onde ne perde la vita»⁹.

Per altre poesie si può forse rivedere la data di composizione. Il sonetto n.

6. G. Ruscelli, *Imprese illustri*, Venezia 1584, p. 382.

7. E. Tasso, *Della realtà e perfezione delle Imprese*, Bergamo, per Comin Ventura, 1612, p. 146; a p. 76 egli critica l'impresa per la mancanza di proporzione e similitudine fra «l'uccidere che fa la palla dell'archibugio all'avventate frecce di Cupido, che introducono amore»; cfr. anche p. 380.

8. G. Ferro, *Teatro d'imprese*, Venezia, 1623, parte II, pp. 57, 97.

9. S. Biralli, *Delle imprese scelte*, Venezia, G.B. Ciotti, 1600, I, 33b ss.; cfr. *Senso delle cose*, p. 22.

58, ad esempio, che viene di solito annesso ai due precedenti sulla congiunzione magna e fatto risalire al 1603, a mio avviso lo si può invece riferire in modo più opportuno all'incontro con lo Scioppio e spostarne quindi la data al 1607. È soprattutto la seconda quartina a offrirci indicazioni utili in tal senso. I versi infatti in cui l'autore allude alla venuta di qualcuno che si accorge della sua tragica situazione («In mezzo a tanti mali io per vederme,/ stavo piangendo, ed ecco che s'avvede Europa in parte...») riecheggiano da vicino espressioni che ritroviamo in talune lettere del periodo dell'incontro con lo Scioppio, che grazie ai contatti epistolari con il prigioniero e la sua venuta a Napoli nella primavera 1607, aveva suscitato in lui inaspettate e intense speranze riguardanti la stampa dei suoi libri e la sua stessa liberazione. Le analogie sono forti soprattutto in quei passi della lettera proemiale dell'*Ateismo trionfato* indirizzata all'amico tedesco, nei quali Campanella, ricollegandosi a un episodio del terzo libro dei Re, raffigura se stesso come il profeta Elia, che, preso dalla disperazione, stava piangendo nel deserto sotto un ginepro, quando viene inaspettamente aiutato da un angelo: «Ricordati che io stavo aspettando e chiamando la morte come Elia sotto il ginebro, e tu come angelo mi svegliasti a vita...», e in una lettera a Paolo V, con parole ancora più letteralmente vicine ai versi del sonetto: «E mo' io stavo piangendo com'Elia sotto il iunipero, dimandando la morte, ed ecco venir questo angelo samaritano...»¹⁰. Nell'esordio della ricordata epistola proemiale Campanella aveva poi sottolineato che lo Scioppio si era accorto della sua persona e condizione («e fra tanta caligine hai scorto me meschino afflitto a morte, e venisti a darmi soccorso») venendo dalla lontana Germania: la parte dell'Europa «dove men possiede/ ambo gli porti di lussuria il verme», a cui alludono i versi 7-8 del sonetto, sarà senza dubbio da identificare proprio con la Germania, i cui abitanti, a quanto Campanella asserisce in molte occasioni, sono più inclini ai piaceri di Bacco che a quelli di Venere¹¹. In questo contesto, poi, con ogni probabilità l'autore intende sottolineare l'ostentata professione di castità da parte dello Scioppio, personaggio non privo di ombre, il cui atteggiarsi a virtuoso stoico (ricordato fin dall'esordio del proemio all'*Ateismo*¹²) doveva servire anche a far dimenticare la giovanile pubblicazione dei licenziosi commentari ai *Priapeia*, che i suoi nemici, in infuocate polemiche, non mancheranno di rinfacciargli, e che saranno ricordati ancora da Bayle, il quale, citandone per esteso un passo francamente lubrico, commenterà

10. 3 Reg 19, 4-8; per l'originaria stesura italiana del Proemio allo Schoppe, cfr., di chi scrive, «*Oscurato è il secolo*», ecc., «Bruniana & Campanelliana», II (1996), p. 31; *Lettere*, p. 54.

11. Cfr. ad es. *Mon. Spagna*, p. 280.

12. Cfr. «*Oscurato è il secolo*», cit., p. 23.

che si trattava in verità di desideri e 'perversioni' tutti mentali¹³. Ricordiamo anche che fu proprio su insistenti pressioni dello Scioppio che Campanella fu indotto a scrivere la lettera a Cristoforo Pflug dell'estate 1607, per persuaderlo ad abbandonare la «mala femmina» che lo teneva avvinto, lettera in cui Campanella, pur all'interno di convinzioni profonde sui rapporti e i contrasti fra amore terreno e amore filosofico, e sugli ingannevoli piaceri della *subdola venus* in funzione della generazione, ricorre, in modo tutto sommato insolito, a espressioni frigidamente e pesantemente misogine e moralistiche, invitando il giovane ad allontanarsi 'di Siena e dal suo seno', e ricordandogli quanto sia fallace e vile il piacere volto a 'un vaso di sangue mestruo e d'orina'¹⁴. Anche i cenni profetici e i riferimenti all'Apocalisse, e soprattutto alle rivelazioni di S. Brigida, che ricorrono nelle terzine del sonetto trovano puntuali riscontri con passi coevi degli *Articuli prophetales* e nelle *Lettere* – senza dimenticare che il sottotitolo di una classe di manoscritti della *Città del sole* dello stesso periodo contiene precisi riferimenti alle sante Caterina e Brigida¹⁵.

Forse anche la datazione del sonetto caudato n. 42 meriterebbe di venire riconsiderata. Il lungo titolo, che fa riferimento alla parabola del buon samaritano narrata nel vangelo di Luca, e a passi dell'epistola di Giacomo e di sant'Agostino, ci segnala che il contenuto dei versi è tutto teologico, e la rilettura, aggiornata e riferita a se stesso, della parabola (un sonetto «denso di allusioni autobiografiche»¹⁶, sottolineava Firpo) è una riconsiderazione di quel problema del rapporto fra fede e opere che stava molto a cuore all'autore fin dal giovanile *Dialogo contro i Luterani*. Anche a questo proposito, talune puntuali affinità espressive potrebbero far pensare, ancora una volta, allo Scioppio, indicato come l'«angelo samaritano» che gli aveva prestato soccorso, mentre «li leviti e li sacerdoti» l'avevano sprezzato e perseguitato¹⁷. Ma quel preciso riferimento a un «tedesco luterano» del v. 9 fa escludere il personaggio, che non mancava di esibire vistosamente la propria conversione e il proprio zelo cattolico. Nulla vieterebbe invece di mettere in connessione il sonetto (che, ricordiamo, fu tra quelli parafrasati da Valentin Andreae)¹⁸, con Tobia Adami, il 'tedesco luterano' (come non mancava di sottolineare malignamente proprio lo Scioppio),

13. P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam 1740, IV, p. 173, nota B.

14. *Lettere*, pp. 117-123: 119, 121.

15. Per l'apprezzamento nei confronti di S. Brigida, cfr. ad es. *Lettere*, pp. 62-3; 72; 143 (dove esprime il desiderio di visitarne il sepolcro); cfr. *Città del Sole*, p. 74.

16. Cfr. *Poetica*, VIII, in *Scritti lett.*, pp. 330, 1363, nota 3.

17. *Lettere*, pp. 54-5, 88.

18. J. V. Andreae, *Mythologiae christianae, sive virtutum et vitiorum vitae humanae imaginum libri tres*, Argentorati [1619], II, 40.

che tanto fece per il prigioniero, promuovendo quelle edizioni francofortesi che assicurarono all'autore fama europea. L'ipotesi potrebbe essere rafforzata dal fatto che, nel corso del soggiorno napoletano (1612-1613) dell'Adami, fra il dotto sassone e Campanella intercorse un fitto scambio epistolare su diversi argomenti filosofici e teologici, fra i quali quelli riguardanti i temi luterani del rapporto fra la grazia e le opere videro la luce nell'*Epistola antilutherana*, seguita dalle *Responsiones primae* e *Secundae*¹⁹. Nel sonetto l'autore sottolinea l'importanza delle opere e dei fatti, dimostrando la propria gratitudine per un aiuto e un conforto reale, che si sono realizzati al di là delle dottrine e dei dogmi astrattamente professati. In generale, mi pare che, per quanto riguarda la datazione delle poesie, ci si trovi di fronte a una certa resistenza a estenderne le composizioni oltre i confini dell'intensa stagione poetica culminata nel periodo di Sant'Elmo. Se è vero che l'ispirazione poetica campanelliana andò effettivamente estenuandosi e rarefacendosi dopo quel periodo, è anche vero che non si estinse del tutto, come è provato, oltre che dai due sonetti per l'Adami e il suo nobile allievo, Rodolfo di Bünauf, compresi nella *Scelta*, anche da quelli, recentemente ritrovati e che risalgono al 1614, per Spagna e il duca di Ossuna (nn. 165 e 166 delle *Poesie*).

Passando ora a qualche osservazione riguardante in modo più specifico il testo o l'interpretazione di alcuni passi controversi, vorrei segnalare innanzitutto una piccola curiosità. Nel verso 1 del madrigale 4 della canzone n. 76, che suona: «il centro preme in sempiterna notte», 'notte' è emendazione di Amerio, suggerita da ragioni di rima, sul 'morte' delle stampe; Giancotti ipotizza che si tratti di 'menda tipografica' e ritorna sulle possibili ragioni della variante nella Postilla n. 6²⁰. È curioso e interessante al tempo stesso segnalare come il medesimo 'morte', in luogo di un più probabile 'notte', lo si ritrovi nel *De fato siderali vitando*, in un passo dove Campanella rileva come gli uomini, quando cala la notte, sono in grado di provvedere all'assenza del sole accendendo lampade nelle loro case, mentre gli animali non possono apprestare rimedi 'contro la morte' – e anche qui si deve forse intendere 'contro la notte':

Iccirco cum coelum, absentia Solis, noctem immittit... intra nostrum domicilium accendendo lucernas, Solis vicarias, per artem, quam pyrotechiam dicere possumus (qua arte carentes bestiae irrationales non possunt *contra mortem* sibi ipsis comparare iuvamen medelamque), nobis consulimus²¹

e in ogni caso è interessante rilevare che anche nelle lettere ricorre l'accor-

19. *Quod reminiscuntur*, I, pp. 107-94.

20. Cfr. *Poesie*, p. 345; «Bruniana & Campanelliana», V (1999), pp. 210-11.

21. *De fato siderali vitando*, II, 2, in *Astrol.*, p. 1323.

stamento e l'analogia tra il buio della notte e della morte: «in tenebris et umbra mortis»²².

Un discorso più approfondito va fatto per il madrigale 8 della canzone n. 74, la seconda delle salmodie in orazione metafisica, dove si incontra un verso («s'e' fregia nostra colpa e nullitate»), che ha suscitato problemi interpretativi, originati soprattutto dal significato da attribuire a quel 'fregia'. Giancotti ricorda l'interpretazione di Amerio, accettata da Lina Bolzoni, per cui il verbo andrebbe interpretato, secondo un significato arcaico, come 'sfregia', ma, ritenendo il suggerimento poco persuasivo, preferisce attribuirgli il senso proprio di 'adornare', ritenendolo usato però con ironia.

Da parte mia ritengo che il 'fregia' non solo vada inteso nel senso proprio e positivo di 'adornare', 'abbellire'²³, ma che non ci sia ironia alcuna e che il passo vada interpretato diversamente. Il madrigale ha inizio con una immagine e similitudine che ci offrono la chiave interpretativa dei versi successivi: come il ferro tende a ricoprirsi di ruggine, ma l'abile fabbro lo utilizza al meglio, così anche Dio interviene a porre rimedio a colpe e difetti, di cui non ha responsabilità, in quando derivano dai limiti e dalla 'nientità' degli enti, composti di essere e limitati dal non essere che garantisce la loro distinzione e individualità. Secondo dottrine professate in molti testi, Dio, che non induce e non contribuisce al male, limitandosi a consentirlo, una volta che si è verificato interviene a conferire valore anche ad esso; pertanto l'uomo, unico responsabile del male, anziché lamentarsi, dovrebbe essere grato a Dio che interviene a trasformare la negatività del male e del peccato in positività, inserendolo nella positività della totalità; il 'fregia' fa riferimento proprio a questo ruolo provvidenziale divino, grazie al quale anche i mali vengono ad acquistare valore e senso all'interno della vicenda universale.

Qualche problema è poi posto da passi e termini astrologici. Nei due sonetti, nn. 50 e 51 della *Scelta*, dedicati alla 'coniunzione magna' (che non è un'eclisse), l'eccezionalità dell'evento non consisteva tanto nel numero dei pianeti che si ritrovavano insieme, ma in un altro fattore, quello davvero importante. Dopo un periodo di circa 800 anni le congiunzioni di Giove e Saturno, pianeti 'lenti', che per la lunghezza dei loro cicli erano collegati ad eventi generali e di lunga durata, tornavano a verificarsi nel trigono igneo, vale a dire in uno dei tre segni di fuoco – in questa occasione nel Sagittario, segno di Spagna. L'evento, astronomico, della congiunzione fra Giove e Saturno ha luogo ogni circa vent'anni, e per circa duecento anni tali incontri si verificano nel medesimo trigono, e cioè in uno dei tre segni di fuoco, o di terra, o d'aria, o d'acqua; compiuti i quattro

22. Cfr. *Lettere*, pp. 59, 70.

23. Per il significato, sempre positivo, di *fregiare* e *fregio*, cfr. anche il n. 75 della *Scelta*, madr. 7, v.11, in *Poesie*, p. 329; n. 77, Esposiz. del madr. 2, ivi, p. 352.

cicli di duecento anni ognuno, e trascorsi così circa 800 anni, le congiunzioni tornano a verificarsi nel primo trigono, quello di fuoco. Quella del 1603 cui allude Campanella è appunto la prima di un nuovo ciclo di 800 anni, e segna l'esordio di una nuova epoca: nel secolo precedente esse si erano verificate nei segni d'acqua, governati da Venere e da Marte, ed è per questo che avevano dominato sia figure femminili (come ricorda il nutrito elenco di sovrane cinquecentesche verso la conclusione della *Città del Sole*), sia popoli e religioni, come i Turchi e l'Islam, sottoposti a influssi venerei e marziali²⁴. La nuova epoca che sta per iniziare presenta invece forti analogie con quella di Cristo e di Carlo Magno, e le affinità sono accentuate dal fatto che l'evento astrale si verifica proprio il 24 dicembre, giorno della nascita di Cristo, per cui tanto più intense si presentano le aspettative di un profondo rinnovamento politico e religioso, che non si configura tanto come un cambiamento drammatico e repentino, bensì come l'inizio di una nuova epoca, le cui caratteristiche vengono accentuate e specificate da altri fattori astrali, come, ad esempio, i segni celesti nei quali hanno luogo gli apogei dei pianeti. Di particolare rilievo il ruolo di Mercurio, il cui apogeo si verifica in Sagittario, nel promuovere il rinnovamento delle scienze, come viene specificato anche nell'ultimo capitolo degli *Articoli prophetales*, che corrisponde al *Prognosticum astrologicum de his quae mundo imminet*, che pertanto non andrà più annoverato fra gli scritti perduti, visto che gli argomenti in favore di tale identificazione, avanzata da chi scrive più di vent'anni fa, sono stati ritenuti «persuasivi» da Firpo stesso²⁵.

Molti sono i passaggi delle *Poesie* di ardua interpretazione, molti i punti che attendono ancora chiarimenti e precisazioni. Per fare un solo esempio, a che cosa allude, precisamente, la chiusa, così aspra e risentita, contro 'chi spoglia pur li morti in sepoltura' del sonetto n. 45? Più che come un generico attacco *Contro gli ipocriti* (e in modo più puntuale il titolo originario suonava *Contro i G.*, integrato dagli interpreti con *Gesuiti*), la terzina pare far riferimento a un episodio specifico, che suscita l'indignazione dell'autore. In attesa di ulteriori studi e approfondimenti, vorrei concludere queste rapide annotazioni con una proposta di emendazione, per la quale dico subito di non avere prove certe, ma solo suggestioni. Mi riferisco alla Canzone n. 29, *Della Bellezza*, e precisamente al v. 4 del madrigale 10: l'emendazione che propongo consiste nel sostituire 'pazzi gai' con 'spassi gai'. Come è ampiamente noto, nelle poesie e nelle prose campanelliane non mancano certo i riferimenti ai folli e alla follia, e anzi forse proprio per questo l'espressione non ha attirato l'attenzione dell'autore (che, pur rive-

24. Cfr. *Città del Sole*, p. 56 ss.

25. Cfr. *Art. proph.*, p. XXXVII ss.; L. Firpo, *Non Paolo Sarpi, ma Tommaso Campanella*, «Giornale storico della letteratura italiana», vol. CLVIII (1981), p. 268, nota 36.

dendo il testo, lascia molte sviste), né dei suoi interpreti. Nel madrigale 5 della canzone 31, che tratta *Del sommo bene metafisico*, si asserisce che nella totalità 'enno i mali e i pazzi/ semitoni e metafore al suo canto', e nel madrigale 2, vv. 11 ss., della terza canzone dedicate al primo Senno, n. 25 della *Scelta*, si afferma: «Gabbia de' matti è il mondo; e, se mai senza/ di follie fosse, ognuno/ s'uccideria...». Tutto sommato, però, l'immagine dell'allegria dei pazzi è abbastanza strana e anomala. La sostituzione di 'spas-si' a 'pazzi' si giustifica invece con il contesto della 'commedia universale' in cui l'espressione è inserita e con stringenti analogie concettuali ed espressive che ritroviamo in contesti simili. Già nel sonetto n. 12, *Fortuna dei savi*, in cui si sottolinea come per i saggi gli eventi piacevoli o dolorosi siano ugualmente positivi, in quanto essi, al pari dell'innamorato che ama anche soffrire per la propria amata, riescono a ricavare la positività anche da ciò che pare negativo, si legge:

Le gioie e le noie a lor son spasso,
come all'amante pare il gaudio e il lutto
per la sua ninfa.

Ma è la canzone 77, la seconda delle quattro mirabili composizioni *In dispregio della morte*, ad offrirci le suggestioni più aderenti e persuasive. Nel madrigale 4, l'anima, che contempla con sguardo universale lo scontro degli elementi da cui ha origine ogni ente naturale, comprende che ciò avviene «per trastullo de' superi»; in quello successivo essa diviene consapevole di come ogni parte, partecipando delle primalità divine veicolate dalle influenze magne, reciti il ruolo che le compete all'interno della commedia universale, «a Dio rappresentando giochi gai»; e ancora nel madrigale 7, in cui l'autore ribadisce che la realtà naturale e umana non è che una rappresentazione recitata di fronte agli angeli e a Dio, affinché ogni grado e modalità della prima idea divina trovino un'adeguata esplicazione, si sottolinea come le sofferenze vengano riassorbite nella positività del tutto in questi termini:

Se i nostri affanni son divini spassi
Perché vincer ti lassi?

Il madrigale 10 della canzone 29, da cui abbiamo preso le mosse, al fine di argomentare ed esemplificare il motivo della commedia tematizzato nei versi, stabilisce un rapporto di analogia e di proporzionalità fra eventi generali ed eventi umani, che appaiono negativi se considerati in sé, ma che vengono ad acquistare un senso positivo nella dimensione della totalità. Nella prospettiva della commedia, che viene resa esplicita nella chiusa del madrigale («Alfin questa è commedia universale...»), eventi di per sé crudeli e negativi come

Guerre, ignoranze, tirannie ed inganni
Mortalità, omicidi, aborti e guai

diventano 'belli' rispetto al mondo, in quanto contribuiscono alla esplicazione della vita del tutto; parimenti, come spiega l'esposizione, «a noi la caccia, ch'è rovina delle belve, pur par bella; e 'l tagliar legni e mangiar gli animali e torre il frutto agli arbori ed all'api: e questo par brutto a loro, ma a noi bello, perché così ci conserviamo». In tale contesto, che si propone di riscattare la negatività delle singole parti proiettandola nella dimensione della totalità e della rappresentazione dei modi dell'idea divina, a mio parere risulta più persuasivo il riferimento agli 'spassi gai', che richiamano da vicino i 'giochi gai' e i 'divini spassi' di analoghi contesti, che il richiamo alla gaiezza dei folli.

IV. «CASTELLI IN ARIA» E «FAME STRIDENTE» IN CASTEL SANT'ELMO

Illum absens absentem auditque videtque
Virg., *Aen.*, IV, 83

Sul primo fascicolo 1999 di «Studi storici» è uscito un articolo di Vittorio Frajese, *Campanella a Sant'Elmo nell'estate 1606: due documenti e alcune considerazioni*, in cui l'autore pubblica due lunghi e importanti brani riguardanti Campanella compresi in due lettere inviate da Deodato Gentile, vescovo di Caserta e inquisitore a Napoli, al cardinale Arrigoni, commissario dell'Inquisizione romana. I due documenti, conservati nell'Archivio del Sant'Uffizio e datati 2 giugno e 11 agosto 1606, consentono di chiarire e correggere la cronologia di alcuni rilevanti eventi di tale periodo¹. Come Frajese ricorda, se Amabile e Firpo, sulla base di una non corretta interpretazione di indicazioni temporali fornite da Campanella stesso, facevano risalire all'autunno del 1605 l'incontro del prigioniero con il nunzio e il vescovo di Caserta, i documenti pubblicati testimoniano che la visita dei due prelati ebbe invece luogo nei primi giorni d'agosto del 1606. L'incontro, a lungo sollecitato dal prigioniero, che si proponeva di attirare l'attenzione delle autorità ecclesiastiche sulla propria persona, i propri libri e le proprie tragiche condizioni carcerarie, poté infine aver luogo grazie all'espedito da parte del frate di dichiararsi in punto di morte e di voler ricorrere a un'adeguata confessione. Come narra il Gentile nella prima lettera, subito dopo che «la sera al tardi» di qualche giorno prima gli era stato trasmesso un allarmante memoriale fatto pervenire da Campanella al Nunzio, quella notte stessa egli aveva ottenuto dal viceré il permesso di inviare a San-

1. «Studi storici», XL (1999), pp. 263-78; i documenti, pubblicati a pp. 265-67, sono conservati nell'Archivio del Sant'Uffizio (=ASU), St. st. HH 1 e, ff. 81r-83r.

t'Elmo, la mattina seguente, l'abate Pagani con un notaio per ratificare quanto il frate intendeva dichiarare. In verità poi la sperata confessione non c'era stata, e il prigioniero, che mostrava di non essere più pazzo e la cui malattia non risultava mortale, trattandosi di febbre etica, aveva invece consegnato «un foglio scritto di sua mano d'appellatione et di molte pre-tensioni». Dalla lettera dell'11 agosto veniamo a sapere che, qualche giorno prima, il nunzio e lo stesso Gentile si erano recati al carcere, e avevano avuto un colloquio con il prigioniero, «per intender di presenza quanto voleva dire»: ma Campanella, che aveva preteso di essere sentito fuori dalle carceri, ancora una volta, «senza voler esprimere cosa alcuna in particolare», aveva presentato un foglio «scritto di sua mano delle sue pre-tensioni», aggiungendo «molte altre cose assai impertinenti». Nonostante l'impegno da parte del Gentile di migliorare le condizioni di vita del frate e di procurargli un adeguato confessore, le sue impressioni sono improntate a un'acuta diffidenza, ben espressa in un passo della prima lettera: riferendosi al documento presentato dal prigioniero, egli deduce che «e' vorria uscir da quelle carceri promettendo castelli in aria, e gran cose, si bene non manco io da questo istesso suo scritto andar subodorando alcuni vestigii di quell'empietà ch'ho sempre gagliardamente suspicato non tenghi rinchiusa nell'animo».

Grazie a questi documenti, possiamo ora disporre dei punti di vista sia dei prelati che del prigioniero rispetto a tale colloquio. In una lettera inviata due giorni dopo, il 13 agosto, a Paolo V, Campanella affermerà che era stato il capitano del castello, a lui ostilissimo, a non voler mostrare ai visitatori le reali condizioni della «fossa orrenda» in cui era rinchiuso («mostrò il capitano a monsignor nunzio, senza me, il carcere di fuori, nel modo ch'ogni sepoltura par buona di fuori...») e che il nunzio, per non dover contraddire le autorità spagnole, «non entrò né mandò, e disse ch'è buono»; consapevole poi della diffidenza nei suoi confronti, non nasconde una certa amarezza e delusione per l'incontro, nel corso del quale il nunzio gli aveva rimproverato di essere «poco umile», mentre il Gentile, colpito sfavorevolmente dai suoi riferimenti a miracoli e profezie, era convinto che volesse «far miracoli falsi per scampare o allungar la vita»².

Nell'esprimere soddisfazione per questi primi frutti delle ricerche nel Sant'Uffizio, e auspicando che altri documenti utili a chiarire le vicende campanelliane vengano presto pubblicati sia da Frajese che dagli altri studiosi impegnati in questo ambito, colgo l'occasione per aggiungere talune osservazioni, che possono contribuire alla riflessione o aggiungere tasselli anche minimi alle vicende di questo complesso e per molti versi ancora oscuro periodo della biografia campanelliana.

In primissimo luogo non posso fare a meno di ricordare l'articolo di fondamentale importanza di mons. Enrico Carusi, *Nuovi documenti sui processi*

2. *Lettere*, pp. 15-6, 18.

di Tommaso Campanella³. È davvero motivo di stupore che uno studioso al tempo stesso del Sant'Uffizio e di Campanella non citi e non utilizzi pagine che, con la pubblicazione di ben cento documenti del Sant'Uffizio, hanno contribuito in modo cospicuo a precisare momenti e aspetti della biografia campanelliana, a partire dal primo documento, datato 8 febbraio 1594, per giungere all'ultimo del 10 aprile 1636. Si tratta di pagine ricordate a più riprese e giustamente utilizzate da Firpo, che anzi dedicava uno dei suoi *Appunti campanelliani* a correggere e integrare tale sostanziosa documentazione⁴. I decreti nn. 40-46 risultano strettamente connessi con le vicende cui si è fatto cenno, ed è proprio da qui che Firpo ha attinto le informazioni che Frajese si chiede da dove possano essere state ricavate: è il doc. n. 41, ad esempio, a precisare che l'incontro con l'abate Vincenzo Pagani ebbe luogo il 23 maggio⁵. Il doc. n. 43 ci informa poi che il 21 luglio il Gentile scrisse un'altra lettera a Roma, sempre a proposito della richiesta campanelliana di un confessore di sua fiducia, e il n. 44, del 30 ottobre, fa riferimento a una successiva lettera del 6 ottobre. Se la prima resta da rintracciare, quest'ultima invece è conservata nella stessa filza da cui sono ricavate le due pubblicate da Frajese, e forse gli è sfuggita perché collocata senza rispettare l'ordine cronologico. Datata appunto 6 ottobre, essa è sempre indirizzata da Deodato Gentile al cardinale Arrigoni, e il brano riguardante Campanella suona così:

Due giorni sono ritornai a Napoli, dove ho ricevuto la lettera di V.S. Ill.^{ma} delli 30 [...]. Finalmente mi è sortito di accappare che sia provveduto a fra Tomaso Campanella non solo di maggior comodità di vivere, ma anco che diverse volte l'anno possino andarli due frati dell'ordine nostro a confessarlo, acciò possi meglio espurgar la coscienza sua, se bene questi hanno da essere due frati spagnuoli nominati dal Sig. Viceré, venendoli anco aggiunto per il vitto un reale di più il giorno, sin qui ho potuto arrivare essendosi trattato questo negotio in forma di non metter a cimento di contradizione il nome del S.re né di codesta S. Congreg.ne, havendo giudicato meglio questo per haver scoperto prima nella mente del Sig. Viceré qualche diffidenza e mal concetto di suddetto frate in materia di stato. Crederò che

3. «Giornale critico della filosofia italiana», VIII (1927), pp. 321-59.

4. *Appunti campanelliani*. XVIII. *Nuovi documenti dell'Archivio del S. Uffizio*, ivi, XXIX (1950), pp. 83-85.

5. Carusi, pp. 342-43; l'abate Vincenzo Pagani sarà ricordato da Campanella, a molti anni di distanza, nel memoriale indirizzato nel febbraio 1627 al cardinale Francesco Barberini: cfr. R. De Mattei, *Un memoriale di T. C. al card. Francesco Barberini*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», classe di sc. mor., stor. e filol., CC-CLVIII (1976), s. VIII, vol. 31, pp. 401-412: 409, dove altresì si specifica chiaramente che il prigioniero iniziò a inviare suppliche e appellazioni al Sant'Uffizio a partire dal 1605: «Di più, dopo 4 anni fatto savio nel 1605 mandai a Roma quasi ogni anno appellazione di tutta la causa al Sant'Offizio con mille arti...».

si sarà arrivato al segno in questo particolare di quanto mi comandò V.S. Ill.^{ma} con la sua delli 15 di luglio e 4 d'agosto passati, se occorrerà di vantaggio, farò quanto mi ordinerà V. S. Ill.^{ma}⁶.

Il Gentile esprime soddisfazione per essere riuscito a conseguire i due scopi che si era prefisso, a proposito del vitto e del confessore, e da Roma, nella risposta cui si accennava, si chiede che il vescovo precisi se il Viceré ha la facoltà di scegliere le persone specifiche dei confessori, o se ha semplicemente stabilito in modo generico che debbano essere spagnoli: «ut clarius scribat utrum fratres pro audienda confessione sacramentali Campanellae sint nominatim deputati a Prorege vel in genere ordinatum ut debeant esse hispani». Due successivi documenti ritorneranno sulla questione, evidentemente molto delicata, del confessore, esaminando, e infine accogliendo, l'ulteriore richiesta avanzata dal Gentile, che il confessore sia autorizzato ad assolvere Campanella anche «a casis reservatis in Bulla coenae»⁷.

Passando ad altre considerazioni, non privo di interesse risulta poi quel cenno alla 'febbre etica' con cui il Gentile allude alla malattia, a suo dire non poi così mortale, del prigioniero. Nella *Medicina*, Campanella ricorda di avere patito di gravi attacchi di febbre etica in due diverse occasioni⁸. La prima volta non può che risalire al periodo giovanile, e con ogni probabilità al soggiorno nel palazzo Del Tufo, a quanto si deduce dai metodi di cura adottati, che evocano un sereno quadro di giardini e di alberi. Per curarsi infatti Campanella mangiava, la mattina, fichi freschi da lui stesso colti direttamente dalla pianta su cui saliva, e a pranzo si nutriva di circa duecento mandorle, anch'esse colte fresche con le sue proprie mani dal medesimo giardino, precisando di non elogiare fichi e mandorle secche, ma solo quelle «recentes ex arbore excerptae, adhuc quasi aquosae», che risultano molto efficaci. Il secondo attacco, ricordato anche in altri passi della *Medicina*, e con accenti molto meno idilliaci, deve essere invece quello del 1606. Egli ci informa che si era trattato di una «intemperies gravissima» dell'organismo, in conseguenza della quale gli sembrava di bruciare come un tizzone ardente: l'orina era bollente e la vampa di calore era così violenta che aveva preferito rinunciare al materasso di lana su cui dormiva per giacere su un pagliericcio («dempto laneo stramine, quo quasi uri magis mihi videbar, utebar stramine palearum...»): lo «stramazzo» ricordato in altre lettere di questo periodo). Aveva incominciato a stare un po' meglio dopo un mese grazie a un'alimentazione idonea, a base di latte, e

6. ASU, St. st., HH 1 e, ff. 29r-v.

7. Cfr. Firpo, *Appunti campanelliani*. XVIII, p. 83 (doc. del 7 aprile 1607); Carusi, doc. n. 45, del 19 aprile 1607, p. 344.

8. *Medic.*, p. 645.

nella lettera del 13 agosto a Paolo V allude alla malattia in questi termini: «Fui per morir più volte, né mi donano medicine; e per un secreto di magia naturale per regole ch'io uso, sendo medico, sono vivo con l'aiuto di Dio...»⁹. La febbre era accompagnata da attacchi incontenibile di bulimia, una terribile «fame canina» accoppiata a vomito, che era durata circa tre mesi: causata dall'eccessiva consunzione del corpo, conseguente alla fame patita, al digiuno quaresimale, alla pessima qualità di cibi e bevande adulterati, era stata infine debellata grazie ai rimedi che già conosciamo, un'alimentazione a base di latte e il dormire su un pagliericcio, «stramine laneo detracto», al fine di placare l'arsura divorante che lo consumava e ne disconnetteva le membra come le foglie che bruciano: «calorem quo totum corpus consumi et quasi discontinuari non secus atque folia dum comburuntur sentiebamus». I passi con cui Campanella allude a un'infermità che era conseguenza della «fame stridente» e della «povertà estrema», pur esposti con i toni dell'impassibilità medica, non possono non stringere il cuore: «cum totius corporis macie laborarem ac fame stridenti conficerer...»; «hanc et ipse expertus sum post ieiunium quadragesimalem, in quo pane, salsisque rebus vinoque medicato, tabernariorum fraude, calce et gypso, maxima in egestate, utebar...»¹⁰. Lo stesso vescovo di Caserta, che come si è visto non nutriva particolari simpatie per il frate, si era impegnato a far sì «che non sia fatto morire di fame, ma che se le dia qualche poco più di sostentamento, dolendosi egli d'essere trattato miserrimamente e che per la conditione dell'infermità patisce gran fame».

Vorrei infine aggiungere qualche osservazione a proposito della redazione dell'*Ateismo trionfato*, su cui Frajese si sofferma nella seconda parte dell'articolo. È assolutamente fuor di dubbio che molti passi delle lettere del 1606 alludano in modo puntuale all'opera che verrà consegnata allo Schoppe l'anno successivo, ed altrettanto certo che nel corso della conversazione con i prelati dell'inizio di agosto Campanella abbia esposto le linee generali e centrali del testo, anche a sottolineare il proprio ravvedimento, come riferisce lui stesso nella lettera a Paolo V del 13 agosto. Ma francamente continuo a ritenere che ciò non comporti, né sia sufficiente a provare che l'opera sia stata compiuta (nel senso di portata a termine) entro quell'anno, e anzi non posso che ribadire la mia persuasione che sia stata conclusa non prima dell'inizio dell'estate del 1607. A questo proposito, ritengo, in primo luogo, che i presunti riferimenti all'opera del marzo e dell'aprile 1607 siano insussistenti. In particolare, la richiesta da Roma dell'invio dell'opera non si può riferire all'*Ateismo*. L'indicazione, riportata da Firpo nella voce del Dizionario Biografico (e ripresa da Giancotti nell'edizione delle *Poesie*), viene attinta dal documento n. 45 di Carusi, nel quale si legge che

9. *Lettere*, p. 18.

10. *Medic.*, pp. 223, 422, 433.

nella riunione del 19 aprile 1607, «Sanctissimus mandavit scribi episcopo Casertae ut sibi consignari faciat a fratre Thoma Campanella tractatum per ipsum compositum pro convertendis haereticis et mittat ad urbem»¹¹. Nei vari elenchi e indici campanelliani l'*Ateismo* non è mai indicato come un trattato per convertire gli eretici, bensì come un'opera diretta contro i politici e i machiavellisti; il libro richiesto da Roma andrà invece identificato con molta maggiore verosimiglianza nel *Dialogo politico contro Luterani, Calvinisti ed altri eretici*, da Campanella costantemente ricordato come di grande efficacia per convincere gli eretici alla prima disputa – negli stessi elenchi si ritrovano poi allusioni ad opere per convertire i gentili, per aprire la porta ai maomettani e agli Ebrei, primi nuclei del futuro *Re-miniscentur*. Pienamente consapevole delle difficoltà e delle zone d'ombra che presentano tuttora la biografia campanelliana e le fasi redazionali dei suoi testi, e della necessità di ridefinire momenti e datazioni, tengo a sottolineare che, per non parlare delle acquisizioni successive da parte di altri studiosi, che contribuiscono a correggere o integrare i dati firpiani, lo stesso Firpo, nel corso del lungo arco di tempo dedicato alle ricerche campanelliane, è andato via via modificando e precisando taluni dati – ed uno dei motivi di maggior interesse della riedizione dei documenti e degli studi sui *Processi* a cura di Eugenio Canone risiede proprio nel fatto che il curatore, con opera attenta e sagace, è riuscito nell'impresa non facile di rintracciare, collegare e integrare in modo opportuno nelle note di saggi più antichi dello studioso sue acquisizioni successive e sparse in luoghi differenti. In tale prospettiva, mi sembra qui opportuno insistere su due punti, a mio parere importanti per correggere persistenti inesattezze e riorientare le informazioni.

Il primo punto riguarda la famosa epistola proemiale latina allo Schoppe. Com'è noto, essa è datata 1° giugno 1607, data che però Firpo indicava, in modo acuto quanto ambiguo, come 'forse fittizia'. Essa è da ritenere senza dubbio fittizia, se si fa riferimento al testo latino; è bene infatti ribadire che, come avevo già ipotizzato indipendentemente dal ritrovamento della redazione italiana, e contrariamente a quanto si ritenesse universalmente, Campanella consegnò allo Schoppe il testo italiano, che verrà tradotto in latino solo in tempi successivi¹². Più che fittizia, la data del 1° giugno sarà da intendere come una data-simbolo, o più semplicemente

11. Carusi, p. 344 (corretto da Firpo, *Appunti campanelliani*. XVIII, p. 83); cfr. Firpo, C., DBI, XVII, 1974, p. 382; *Poesie*, p. LXVII. Il cenno nella lettera del marzo (?) a Paolo V, p. 53, è molto vago e non attesta il compimento dell'*Ateismo*.

12. Firpo, C., DBI, XVII, 1974, p. 383. Per la questione del testo italiano e della successiva traduzione latina, cfr., di chi scrive, «*Oscurato è il secolo*». *Il Proemio allo Schoppe del ritrovato Ateismo trionfato italiano*, «Bruniana & Campanelliana», II (1996), pp. 11-32: 19-22.

come quella del compimento dell'opera e della sottoscrizione della dedicatoria, che anche nelle dedicatorie delle opere successive Campanella tiene sempre a specificare. La più tarda traduzione in latino sceglie di mantenere la data originaria della conclusione, se non della composizione, e della sottoscrizione dell'opera. Ciò che si accorda pienamente con altri elementi in nostro possesso: i primi riferimenti certi all'*Ateismo* come opera compiuta e inviata allo Schoppe si incontrano nelle lettere, entrambe dell'inizio di luglio, a Cristoforo Pflug e a mons Querenghi¹³.

Una seconda questione, di estrema importanza, su cui da tempo mi riprometto di ritornare, riguarda la datazione del fondamentale *Index librorum quos fr. Thomas Campanella vel confectos vel affectos habet*. Pubblicato per la prima volta nel 1683 da Leonardo Nicodemo nelle sue *Addizioni copiose alla Biblioteca napoletana* del Toppi, nel darlo nuovamente alla luce in veste critica nel 1947 Firpo lo faceva risalire al 1612, ipotizzando che, primo indice autonomo e sistematico delle opere, fosse stato apprestato dall'autore per consegnarlo a Tobia Adami, in vista delle edizioni tedesche¹⁴. In verità, già molti anni fa avevo avanzato la possibilità di una datazione anteriore, appunto il 1607¹⁵. Tale proposta, che aveva suscitato in Firpo un iniziale sconcerto, non gli era in seguito sembrata improbabile, se in una rapida notazione accennava al documento in questi termini: «una nutrita enumerazione senza data, anteriore al 1612, e forse riconducibile addirittura al 1607¹⁶». Rinviando a un altro momento argomentazioni più analitiche, mi limito qui a ricordare che nella lettera all'imperatore Rodolfo II della primavera del 1607 si incontrano due riferimenti del tutto espliciti a un indice delle proprie opere¹⁷, e si può ritenere più che verosimile che Campanella abbia preparato e consegnato l'indice allo Schoppe, a cui aveva inviato tutti i propri libri disponibili, e che, in partenza per la Germania, si era impegnato a procurarne la stampa e a recapitare di persona talune opere alla corte imperiale. La datazione del 1607 può venire rafforzata anche da altri elementi, come ad esempio il riferimento estrema-

13. *Lettere*, pp. 119, 135.

14. L. Firpo, *Un memoriale inedito e un indice delle opere di T.C.*, «Rivista di Filosofia», XXXVIII (1947), pp. 225-229; per la datazione, cfr. pp. 214-17, e poi *Ricerche campanelliane*, pp. 274-77.

15. Cfr. l'Introduzione agli *Articuli prophetales*, p. XXIII, nota 10.

16. L. Firpo, *Storia della poesia campanelliana*, in T.C., *Scelta di poesie filosofiche*, rist. anast. dell'ediz. *princeps* del 1622, Prismi, Napoli 1980, p. II.

17. *Lettere*, p. 84: «...uti prophetales et astrologici libelli testantur mei, et naturales et metaphysici et theologici innumeri, quorum indicem Maiestas Caesarea videat» e p. 86: «Quid autem profecerim ex librorum indice et pollicitationum mearum et relatione sapientum non venditorum agnoscet», indicazione, questa, davvero preziosa perché mostra come Campanella avesse allestito un gruppo omogeneo di tre documenti, una lettera-memorale, evidentemente scritta da lui, anche se a nome di altri, l'elenco delle promesse e l'indice dei libri.

mente dettagliato ai libri *A Venezia*, che lo Schoppe chiamerà *Antiveneti*, composti pochi mesi prima, e che negli indici più tardi saranno citati in forma molto più sintetica, al limite della reticenza, quando non del tutto omessi, forse anche in conseguenza del grave incidente diplomatico in cui incorse lo Schoppe nella città lagunare, nel settembre 1607, principalmente proprio a causa del possesso di uno scritto ritenuto offensivo per la repubblica e che gli venne sequestrato¹⁸. In modo del tutto coerente, nell'*Index* figura la citazione completa dell'originaria versione italiana del *Riconoscimento filosofico della religione cattolica contro l'anticristianesimo Macchiavellesco*, specificando che l'opera fu consegnata allo Schoppe.

In appendice a queste pagine si pubblicano infine due brani inediti della lettera di Campanella a Filippo III, la n. XII, pp. 74-82, dell'edizione curata da Spampanato, che nel pubblicarla ometteva i passi qui riprodotti riguardanti le promesse e i libri composti, in quanto ritenuti una sorta di calco rispetto ad analoghi elenchi di lettere coeve¹⁹.

Il proposito di pubblicare questi brani, già auspicato da Firpo, è scaturito da una conversazione con Maria Muccillo, che mi riferiva come, ricercando nel Fondo Pio dell'Archivio Segreto Vaticano materiali su autori tardo-rinascimentali, da Francesco Patrizi e Annibale Rosselli, si era imbattuta in documenti interessanti, quali una copia della lettera di Galileo a Cristina di Lorena (ms. 266, ff. 223-55), e, appunto, il Memoriale campanelliano al re di Spagna (ms. 265, ff. 149-160)²⁰. Se in verità tale copia non era sfuggita all'attenzione di Firpo, che la segnalava nelle sue *Ricerche*, p.

18. La vicenda è molto nota; per una vivace e puntuale ricostruzione cfr. L. Firpo, *Non Paolo Sarpi, ma T.C.*, «Giornale storico della letteratura italiana», vol. CLVIII (1981), pp. 254-74, in particolare da p. 268.

19. La medesima omissioni si era verificata anche a proposito della lettera del 30 agosto 1606 indirizzata al cardinale Cinzio Aldobrandini, la cui edizione integrale si può però leggere in Amabile, *Castelli*, II, doc. 520, pp. 598-604.

20. Ringraziando l'amica Muccillo, riporto volentieri le notizie da lei fornite su tale fondo: «Nel Fondo Pio dell'Archivio Segreto Vaticano si conserva una documentazione riguardante i secoli XVI e XVII di notevole interesse. Tale fondo proviene dalla famiglia del cardinale Carlo Pio di Savoia (m.1689), che fu chierico di camera, poi tesoriere generale, quindi cardinale nel 1654, vescovo di Ferrara, parecchi anni dopo prefetto della Congregazione del Buon Governo e, infine, nel 1683 vescovo di Sabina. È stato osservato che la sua collezione di manoscritti presenta un interesse assai superiore a quello che le cariche da lui ricoperte potrebbero far supporre. Essa contiene infatti annali, diari, atti concistoriali, relazioni su missioni diplomatiche e su vari paesi europei, varia corrispondenza pontificia con diplomatici della Santa Sede all'estero (Fiandra, Francia, Spagna, Portogallo, Germania, Austria, Venezia ecc.) e numerosi scritti di vario genere riguardanti sia la storia pontificia, che quella di altri stati esteri, soprattutto dei secoli XVI e XVII».

278, indicandola come 'deteriore' rispetto a quella a stampa, esemplata sul ms. XIII D 81 della Biblioteca Nazionale di Napoli, mi è sembrato interessante cogliere l'occasione per pubblicare i brani inediti, che non ritengo inopportuno accorpare qui, in quanto possono offrire elementi per precisazioni e ulteriori riflessioni, anche se, a complicare le cose, questa lettera solleva a sua volta qualche problema di datazione. Se Spampanato la data, ipoteticamente, 17 aprile 1607, Firpo, dopo un'iniziale accettazione di tale data, preferiva in seguito farla risalire all'ottobre 1606²¹. Rende altresì perplessi una frase della lettera che allude all'occasione in cui fu scritta nei termini seguenti: «in questa solennità del nascimento del nostro felicissimo principe»²². Se Campanella si riferisce alla nascita di un figlio del sovrano, ricordiamo che quella del primogenito, il futuro Filippo IV, nato l'8 aprile 1605, fu festeggiata a Napoli, con un certo ritardo, all'inizio di maggio, a causa del lutto per la morte di Leone XI, assunto al soglio pontificio da poche settimane, mentre quella del secondogenito fu celebrata il 28 ottobre 1607.

I passi, trascritti dalla nitida copia vaticana, sono stati collazionati da Maria Conforti, che si ringrazia sentitamente, con il ms XIII D 81 della Biblioteca Nazionale di Napoli, cc. 39r-v; cc. 40r-v, che senza dubbio offre in taluni punti una lezione più corretta. Nella trascrizione si apportano le minime correzioni consuete su maiuscole, punteggiatura, l'uso della h, si aggiungono i corsivi. Il primo brano è da inserire a p. 81, r. 6 dell'edizione delle *Lettere*, alla fine del primo paragrafo, dopo «*usque ad satisfactionem animi*»; il secondo brano è da inserire a p. 81, alla fine del secondo paragrafo, dopo «soprastando la rinovazion del secolo».

APPENDICE

In primis, perché dicono che il re ha fatto spesa per me, prometto subito augumentare l'entrate del regno di cento mila ducati l'anno più che l'ordinario, con utile e gaudio di popoli e gloria del re, e 'l medesimo fare in molti altri regni suoi.

2. Far guadagnar al re cinquecento mila ducati per una volta, che s'abbino ad impiegare ad una impresa atta a dargli prestamente la monarchia d'Europa, e stabilir in Italia una gran sicurtà per quella.

3. Prometto dar un libro, dove si mostra esser venuto il tempo che s'adempisca la promessa d'Abramo, *ut haeres esset mundi*, e che dopo lunghi scompigli avvenuti a mortali per la diversità di sette, e moltitudine di principati, ha da unirsi tutti sotto una fede et un regno con quella felicità, ch'è cantata da poeti per secol d'oro, descritta da filosofi per stato di ottima re-

21. Cfr. *Appunti campanelliani*. XXIII. *Un memoriale inedito dalla «fossa» di Castel S. Elmo*, «Giornale critico della filosofia italiana», XXXII (1953), p. 475.

22. *Lettere*, p. 78.

publica e predetto da profeti in Gerusalem liberata et aspettata da tutte nazioni, con desiderio commune; e che tocca al re cattolico universale unir la monarchia aurea, e far tempio di tutto l'universo a Dio del cielo, e che si come lo cinge per giro, e pose il continuo sacrificio nel mondo, ha di possederlo nella sua ampiezza secondo i profeti e figure antiche: e che di ciò n'abbia gran piacere il pontefice, e tutti principi sian forzati per ragione a crederlo, e li popoli a volerlo. Questo è gran punto, perché pur quelli che repugnorno, trovandosi in qualche disagio, son mossi nel cuore a voler quel che l'ordine divino approba: e gli altri s'accordano *de facili* per tanta autorità, come faceano con Ciro et Alessandro et altri, che di simil titolo si serviano ad arrivar alle grandezze loro, e già si vede che dove inchina la profezia e la voglia commune, predicata da savii, inchina anche l'imperio per natura, come sanno i politici dotti nell'istorie.

4. Un altro libro secreto dar al re del modo facile e presto di aggiungere a tal monarchia per via politica e profetale, e maniere sante e mirabili; e scoprir molti errori, che tardano la fortuna di tal imperio.

5. Far un libro contra politici e macchiavellisti, che sono la peste di questo secolo, et impedimento di tal monarchia, perché si fondon la ragion di stato nell'amor proprio, e non del publico, scoprendo quanto s'ingannino nella dottrina dell'anima, et in pensare che la religione sia arte di stato, e che quanti seguio tal sentenza ruinano in sé o nei posterì subito; e che Spagna non la seguendo, sempre girà inanti, et avanzar tutti scrittori in questa materia, e far che non possa rispondere qualunque ostinato sofista per consenso di savii.

6. Un altro libro, per lo quale si possa da ogni mediocre persona convertire li gentili dell'Indie orientali et occidentali alla fede cattolica, con li principii di ciascuna setta loro, e con ragione commune, poichè non credeno autorità, e con prove mirabili ancora non pensate: attissimo a scompigliare i regni loro, e tirarli a sé con meraviglia.

7. Dar un volume contra Luterani e Calvinisti et altri settarii, che li possa convincere ogni mediocre ingegno alla prima disputa, e che il modo fin hora usato con loro è un allungar la lite, il che è specie di vittoria a chi mantiene il torto.

8. Andar in Germania lasciando quattro parenti in pregione, e convertir alla fede cattolica almeno duo di principi protestanti, e tornare fra 15 mesi con gli ambasciatori loro, et inanti mostrar il modo a S.E. come io possa farlo sicuramente.

9. Dopo far 60 discepoli armati di ragione, di profezie, di testimonianze e prove mirabili, e desiderio di martirio, e mandarli a predicar contra gl'eretici, con certo avviso di loro instante ruina, e ch'essi si confessano vinti: ma noi non sappiamo torre il frutto della vittoria, e suscitar guerra spirituale contra la loro grammaticale.

10. Insegnare filosofia, logica, retorica, poetica, politica, medicina, cosmografia et astrologia in spazio d'un anno a tutti ingegni atti ad imparare, con modo mirabile e facile, facendo che il mondo serva per libro e per memoria locale, e che sian risolti più nelle cose che nelle parole, et avanzino gli altri versati dieci anni in studi comuni.

11. Rifare tutte le scienze naturali e morali, cavandole dalla scrittura e dottori sacri, per distoglier la gioventù dalli libri gentili, che nutricano l'im-

pietà di questo secolo, e che siano più facili, certe e comprobate di ragioni sensate et autorità convincenti, che non sono i libri di Platone e d'Aristotele per consenso di sapienti, chi l'esamineranno.

12. Far nova astronomia, poiché il cielo è tutto mutato, e manca al mondo nuovo, e figurar nelle ignote stelle dell'altro emisferio gl'eroi della conquista, come in questo hanno fatto i Caldei et Egizii e Greci, con gloria di Spagna e del nome cristiano, e scoprir i sintomi del mondo morituro per fuoco, in favor di S. Pietro contra i filosofi et astronomi ordinarii, il che è fatto.

13. Aprir nova porta e facile a gl'Hebrei e Turchi per intrar alla fede, e scoprir Macometto Anticristo con veri segnali, e che dell'ultimo suo gran capo sono li Calvinisti precursori.

14. Prometto ancora per gloria della monarchia di Spagna le seguenti cose, come probabili:

1, edificar una città salubre et inespugnabile, che mirandola solamente s'imparino tutte le scienze storicamente.

Far che i vascelli senza remi navighino, anche senza vento, quando gli altri stanno in calma.

Far che le carra vadano tirati dal vento meglio che nella China, s'è vero che ivi s'usino.

Far che i soldati a cavallo adoprino ambe le mani senza tener briglia, e guidar il cavallo bene per ogni verso, meglio che i Tartari.

Rimedi di rinovar la vita ogni sette anni, e molte altre cose che non li crede, chi non m'intese, però le taccio.

Scrissi *De rerum Universitate iuxta propria principia* lib. 20; *De sensu rerum et magia* libri 4; *De investigatione rerum* lib. 3; *De insomniis* 1; *De Dialectica, Rhetorica et Poetica* l. 5; *De propria Medicina* 1; *De arteriis, venis et nervis, et eorum origine, motu, et usu, et facultatibus* 1; *De filosofia naturale dui Compendii varii*. Uno *Epilogo magno* di quanto ho disputato in natura et moralità; *De Philosophia Pythagoreorum* lib. 3 in versu latino; *Contra Aristotelem pro Telesio* lib. 8; *Apologia ad Sanctum Officium pro philosophis magnae Graeciae*; *De propria Republica* 1. *Della Monarchia universale* alli principi cristiani. Un volume *Del governo ecclesiastico* per far una gregge et un pastore lib. 1. *De politica aforismi* 150. Un *Dialogo magno contra Luterani e Calvinisti*. *De predestinatione et gratia et libero arbitrio contra Molinam pro Thomistis* art. 50; *De episcopo* lib. 1; la *Esamina* di tutte le sette del mondo a paragon del vangelo con la ragion commune, e di tutte scole di filosofi antichi e moderni per ogni scienza un volume. *De metaphysica* tre parti, con principii novi, Possanza, Sapienza et Amore, e di lor soggetti Essenza, Verità e Bontà, e dell'influenze loro magne, Fato, Armonia e Necessità, e con la prova di tutte le scienze. *De nova astronomia* lib. 4 imperfetti contra Aristotele, e Telesio, e Copernico, e Tolomeo, togliendo il moto violento, e gli orbi eccentrici e concentrici et epicicli con vera ragione delle apparenze, e con li *Sintomi del mondo perituro per fuoco*. *Dell'arte cavaglieresca* un trattato. Un *Discorso* a' Veneziani richiesto da loro, se dovean lasciar parlare gli ambasciatori strani in Senato in lingua pure strana. Un volume di *Rime* varie e nuove, ch'abbraccia tutta la legge eterna e sue dipendenze con una *Salmodia* mirabile, e sonetti, e canzoni a varie repubbliche e regni et amici. *De eventibus praesentis seculi Articuli*

prophetales 18 e molte altre orazioni, discorsi e trattati etc. Questi m'offerò presentar subito, e disputarli con vittoria contra ognuno *usque ad satisfactionem* con tutto che sono invenzioni nove, e non volgari.

MARGHERITA PALUMBO

LE EDIZIONI DI BRUNO E CAMPANELLA
NELLA BIBLIOTECA PRIVATA LEIBNIZIANA*

La biblioteca privata di Leibniz è custodita dal 1719 nella Niedersächsische Landesbibliothek di Hannover, attuale denominazione della originaria biblioteca della casa di Braunschweig-Lüneburg, di cui lo stesso Leibniz fu responsabile dal dicembre del 1676 alla morte, avvenuta il 4 novembre 1716. Degli oltre 7000 volumi che la componevano, confluiti purtroppo senza alcuna distinzione tra i fondi librari hannoverani, resta preziosa testimonianza in due inventari manoscritti del 1717, il *Catalog der Leibnizischen Privat=Bibliothek und der 'Dubia'* relativo ai *repositoria* presenti nell'appartamento di Leibniz nella Schmiedestrasse¹, e la *Specification derer zu Wolfenbüttel gewesenenen Leibnitzischen Bücher*, in cui sono elencati 1099 libri rinve-

* Nel testo si è fatto uso delle seguenti abbreviazioni:

AA

G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*. Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin in Zusammenarbeit mit dem Leibniz-Archiv der Niedersächsischen Landesbibliothek Hannover und der Leibniz-Forschungsstelle der Westf. Wilhelms-Universität Münster, Akademie Verlag, Darmstadt (poi: Leipzig; infine: Berlin) 1923-

Reihe I: *Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel*.

Reihe II: *Philosophischer Briefwechsel*.

Reihe VI: *Philosophische Schriften*.

(nelle citazioni il numero romano si riferisce alla Reihe; l'arabo al volume).

LBr

Niedersächsische Landesbibliothek Hannover: Leibniz-Briefwechsel

1. Il *Catalog der Leibnizischen Privat=Bibliothek und der 'Dubia'* è conservato tra gli antichi *Bibliotheksakten* A 8 della Niedersächsische Landesbibliothek di Hannover (d' ora in poi NLB), comprendenti con la dicitura *Acta der Leibnizischen Erben Fr. Löffler, Pfarrer zu Probstheida (1717-1725)*, oltre all'inventario, il materiale documentario relativo all'intero lascito ereditato alla morte di Leibniz dal nipote Friedrich Simon Löffler, che consentì alla cessione della biblioteca in cambio di una somma di denaro equivalente. Sul comunque non pacifico passaggio dei volumi leibniziani cfr. H. Lackmann, *Der Erbschaftsstreit um Leibniz' Privatbibliothek*, «Studia Leibniziana» I (1969), pp. 126-136. Il *Catalog* è composto da un totale di 126 carte in folio con doppia numerazione. Ai primi 93 f. che comprendono i titoli dei volumi rinvenuti nei *repositoria* della biblioteca seguono 33 f., anch'essi numerati, in cui sono registrati i cosiddetti *dubia*, ovvero i libri di cui non era stato possibile stabilire con certezza se provenissero dalla raccolta leibniziana o da quella di corte, ospitate entrambe nello stesso edificio della Schmiedestrasse. In realtà, la maggior parte dei *dubia* è riferibile al possesso leibniziano.

nuti nel *cabinet* che aveva a disposizione presso una altra biblioteca affidata dal 1691 alla sua direzione, la Bibliotheca Augusta di Wolfenbüttel².

Malgrado l'estrema rapidità e la frequente imprecisione delle registrazioni bibliografiche in essi riportate, spesso prive della stessa indicazione degli autori, i due elenchi – sulla cui base è in corso da alcuni anni la ricostruzione della biblioteca privata³ – offrono allo studioso un materiale di grande interesse per una migliore determinazione delle fonti leibniziane. Un esempio è rappresentato dalla conoscenza da parte di Leibniz del pensiero umanistico e rinascimentale, e a questo proposito già Gerda Utermöhlen aveva individuato proprio negli inventari un concreto strumento per tracciare una mappa – talvolta anche sorprendente – di libri e letture tale da smentire alcuni «vorschnelle Urteile», a cominciare naturalmente da quelli negativi espressi da Bruno Tillmann e Adolf Dyroff⁴.

Per quanto riguarda in particolare Giordano Bruno, nel *Catalog der Leib-*

2. La *Specification derer zu Wolfenbüttel gewesen Leibnitzischen Bücher* è stata individuata solo in tempi relativamente recenti nel Niedersächsisches Staatsarchiv di Hannover, con segnatura Dep. 103 XXXV Nr. 3. Il manoscritto è composto di 33 c. in folio non numerate, e le registrazioni bibliografiche sono riportate all'interno di una suddivisione per formato dei relativi volumi, *In Folio, Libri in Quarto, Libri in octavo* ed infine *Libri in 12mo*. Per una descrizione più precisa dei due inventari cfr. le osservazioni premesse al nostro *Leibniz e i geographica. Libri geografici e apodemici nella biblioteca privata leibniziana*, Bulzoni, Roma 1996, pp.15-21.

3. La ricostruzione della biblioteca leibniziana è stata avviata dal compianto Albert Heinekamp con la dissertazione, ancora inedita, presentata nel 1968 al Bibliothekar-Lehrinstitut di Köln, *Leibniz' Privatbibliothek in der Niedersächsischen Landesbibliothek Hannover. Mit einem Titelverzeichnis der Abteilung A (Jura) und D (Philosophia Practica)*, e da noi proseguita con *Leibniz e la res bibliothecaria. Bibliografie, historiae literariae e cataloghi nella biblioteca privata leibniziana*, Bulzoni, Roma 1993; *La biblioteca lessicografica di Leibniz, in Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*. A cura di E. Canone, Olschki, Firenze 1993, pp. 419-455; *Leibniz e i geographica. Libri geografici e apodemici nella biblioteca privata leibniziana*, cit. Di prossima pubblicazione l'ampia sezione dei *libri philosophici*, ad integrazione delle precedenti ricerche di A. Heinekamp.

4. G.Utermöhlen, *Die Literatur der Renaissance und des Humanismus in Leibniz' privater Büchersammlung*, in *Leibniz et la Renaissance, Colloque du C.N.R.S. (Paris), du Centre d'Etudes Sup. de la Renaissance (Tours), de la G.W. Leibniz Gesellschaft (Hannover), Domaine du Seillac, du 17 au 21 Juin 1981*. Publié par A. Heinekamp, Steiner, Wiesbaden 1983, p. 224. Questa la conclusione a cui perviene il saggio di B. Tillmann, *Leibniz' Verhältnis zur Renaissance im allgemeinen und zu Nizolius im besonderen. Mit einigen Zusätzen von Adolf Dyroff*, Verlag von Peter Hanstein, Bonn 1912, pp. 84-85, «in allen Fällen daher, wo Leibniz nicht in unzweideutiger Weise eigene Lektüre der etwa angeführten Renaissance-Autoren verrät, muss der Zweifel daran so lange offen bleiben, als nicht sonstwie die Lektüre der einzelnen Philosophen nachgewiesen ist; so bei der Erwähnung der Cabbalisten, des Cremonini, der Mystiker Molinos, Angelus Silesius, Valentin Weigel, Jak. Böhme, der Vertreter der Archeus-

nizischen Privat=Bibliothek und der 'Dubia' sono presenti due registrazioni, la prima relativa al *De Monade Numero et Figura*, nell'edizione francofurtense del 1591⁵, la seconda al *De l'infinito universo et Mondi*, stampato a Venezia del 1584⁶, due opere che «font voir que cet auteur ne manquoit pas de penetration»⁷. Da quanto risulta da un elenco ancora conservato nell'antico archivio della Biblioteca di Hannover, i volumi vennero acquistati nel 1695, in occasione della vendita all'asta della biblioteca di Christiaan Huygens⁸. Gli esemplari corrispondenti non presentano tracce visibili della

Lehre, des Campanella, des Telesius, des Marcus Marci, des Giordano Bruno, des Fernel, des Rob. Fludd...».

5. *Catalog der Leibnizischen Privat=Bibliothek und der 'Dubia'*, f. 35v, n. 100, «J. Brunus De universo et mundis libri 8.». Questa la descrizione dell'edizione corrispondente, sulla base dell'esemplare in attuale possesso della NLB con segnatura N-A 264: IORDANI BRVNI NOLANI DE MONADE NVNERO ET Figura liber Consequens Quinque DE MINIMO MAGNO & Mensura. Item DE INNVMERABILIBVS, Immenso, & Infigurabilis, seu De Vniuerso & Mundis libri octo. AD ILLVSTRISSIMVM ET REuerendiss. Principem HENRICVM IVLIVM Brunsuicensium & Luneburgensium ducem, Halberstadensium Episcopum, &c. FRANCOFVRTI, Apud IOAN. Vvechelum & PETRV M Fischerum consortes. 1591. 8°; [16], 635 p. ill.

6. *Catalog der Leibnizischen Privat=Bibliothek und der 'Dubia'*, f. 35v, n. 102, «G. Bruno De l'infinito universo et Mondi - 8». L'esemplare corrispondente è conservato con segnatura N-A 265: GIORDANO BRVNO *Nolano*. De l'infinito vniuerso et Mondi. All'illustrissimo Signor di Mauuissiero. Stampato in Venetia. Anno. M.D.LXXXIII. 8°; [32], 175 p.

7. Leibniz a John Toland, Hannover, 30 aprile 1709, in *John Toland e G.W. Leibniz: otto lettere*. A cura di G. Carabelli, «Rivista critica di storia della filosofia» XXIX (1974), p. 419.

8. L'elenco, comprendente un totale di 121 titoli e conservato tra gli antichi *Bibliotheksakten* della NLB, A 3, f. 98-99, era stato trasmesso a Leibniz dall'agente della corte hannoverana Gilles van der Heck, che così gli scriveva da L'Aja il 5 (15) novembre 1695, AA I, 12, p. 123, «je Vous envoy cy jointe le Compte des livres acheptés dans l'auction de Mr Hugenius». A margine dei titoli sono indicati i prezzi raggiunti dai volumi nel corso dell'asta, 1 fiorino e 10 stuiver (corrispondenti a 1/2 fiorino) per il *De Monade numero et figura*, 1 fiorino e 5 stuiver (1/4 di fiorino) per il *De l'infinito universo et Mondi*. I titoli di queste due opere bruniane sono rintracciabili nel catalogo di vendita della biblioteca Huygeniana, di cui la NLB non possiede oggi alcun esemplare, ma la cui ristampa anastatica è inserita nel vol. 22 delle *Oeuvres complètes de Christiaan Huygens*, publiées par la Société Hollandaise des Sciences, Nijhoff, La Haye 1950, *Catalogus Variorum & insignium in omni Facultate & Lingua Librorum, Praecipue Mathematicorum, Politicorum & Miscellaneorum Amplissimi ac Nobilissimi Viri Christiani Hugenii Zuylichemii... Quorum Auctio habebitur Hagae-Comitis, In Officina Adriani Moetjens, Bibliopolae, in platea vulgò dicta de Hofstraet, ad insigne La Librairie Française, 24. Octobris 1695. et sequentibus, Horà nonà ante, & secundà post meridiem praecisè*. Hagae-Comitum, Apud Adrianum Moetjens, 1695. Tra i *Libri Mathematici in Octavo*, al n. 3, «Jordani Bruni Nolani de Monade, numero et figura Liber consequens de minimo magna et mensura»; tra i *Libri Miscellanei in Duode-*

lettura o del possesso di Leibniz, ma che fossero destinati non alla biblioteca di corte, ma a quella privata è confermato – oltre che dall'inventario – da alcuni riferimenti presenti nel carteggio. Possiamo ricordare una lettera del 1708 a Mathurin Lacroze, in cui Leibniz a proposito di Bruno scrive di possedere «deux ouvrages qu'il a fait *de infinito* l'un en Latin, l'autre en Italien»⁹, e quella del 1710 a John Toland, in cui afferma che «les meilleurs livres de Bruno sont ceux qu'il a faits sur l'infini, l'un en italien l'autre en Latin, que j'ay tous deux»¹⁰.

Il nome di Toland non può che condurre allo scambio di opinioni sul discorso e sospetto *Spaccio de la bestia trionfante*. Il titolo, sia pure nella versione inglese del 1713 attribuita allo stesso Toland – autore peraltro ampiamente rappresentato nei fondi della biblioteca hannoverana – è assente negli inventari, né risulta in attuale possesso della Niedersächsische Landesbibliothek. Nel 1709 Leibniz scrive a Toland di non aver letto lo «*spaccio della Bestia trionfante*. il me semble qu'on m'en a parlé un jour en France, mais je ne le saurois assurer: il y a trop long temps»¹¹, e per rime-

cimo, n. 205, «*Giordano Bruno de l'infinito universo & Mondi*». Sugli acquisti di Leibniz dalla Huygeniana cfr. H.-J. HESS, *Bücher aus dem Besitz von Christiaan Huygens (1629-1695) in der Niedersächsischen Landesbibliothek Hannover*, «*Studia Leibnitiana*» XII (1980), pp. 1-51. Per quanto riguarda in particolare le edizioni bruniane acquistate in tale occasione da Leibniz cfr., oltre alle osservazioni di A. Heinekamp, *Leibniz' Privatbibliothek*, cit., p. 102, le successive segnalazioni di R. Sturlese, *Bibliografia, censimento e storia della antiche stampe di Giordano Bruno*, Olschki, Firenze 1987, p. 57 e 122; di S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno 1600-1750*, Le Lettere, Firenze 1990, p. 172; infine di E. Canone nel già citato *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, p. XXXI.

9. Leibniz a Mathurin Lacroze de la Veyssière, Hannover, 2 aprile 1708, in *Viri Illustris Godefridi Guil. Leibnitii Epistolae ad diversos, Theologici, Iuridici, Medici, Philosophici, Mathematici, Historici et Philologici argumenti*, E Msc. Autoris... divulgavit Christian Kortholtus... Leipzig, Sumtu Bern. Christoph. Breitkopfii, 1734, vol. 1, p. 402. Cfr. anche la più tarda lettera a Friedrich Wilhelm Bierling, in cui Leibniz – a proposito di un passo dell'opera del corrispondente, i *Lineamenta methodi studiorum* – osserva che «Jordanum Brunum... non ob librum de Immenso, quem habeo, sed alias sententias conbustum puto» (Leibniz a Friedrich Wilhelm Bierling, Hannover, 7 luglio 1711, in G.W. Leibniz, *Philosophische Schriften*. Hrsg. von C.I. Gerhardt, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1875-1888 (Olms, Hildesheim 1965), vol. 7, p. 496). Nel *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'* è rintracciabile, al f. 12^v delle carte che comprendono i *dubia*, n. 52, «F.W. Bierling Methodus Studiorum. 8». Sul possesso del volume, ricevuto da Leibniz dallo stesso Bierling, cfr. le nostre osservazioni nel citato *Leibniz e la res bibliothecaria*, pp. 180-181.

10. Leibniz a J. Toland, [1710], in *John Toland e G.W. Leibniz: otto lettere*, cit., p. 430.

11. Leibniz a J. Toland, Hannover, 30 aprile 1709, ivi, p. 419. Continua Leibniz, «Ne faudrât-il point dire *Specchio* au lieu de *spaccio*?».

diare a questa «idée très confuse du livre»¹² l'erudito inglese gli invierà nel 1710 alcune notizie su questa opera e copia autografa della sua dissertazione *De genere, loco et tempore mortis Jordani Bruni Nolani*, conservata ancora oggi nell'epistolario¹³. Come ha rilevato Saverio Ricci a proposito dello scritto inviato da Toland a Hannover, «la sua lettura non indusse Leibniz a mutare il suo avviso su Bruno»¹⁴, e la resistenza verso tutte quelle opere in cui «malhereusement il est allé au delà des justes bornes de la raison»¹⁵ si manifesta, pur volendo tener conto della rarità delle edizioni bruniane nel mercato librario del tempo, anche negli inventari della biblioteca privata. Riguardo a Bruno possiamo, infatti, aggiungere solo una registrazione indiretta, e relativa – tra i numerosi trattati di mnemonica posseduti da Leibniz – al *Simonides Redivivus* di Adam Brux, in cui l'autore fornisce un esauriente riassunto di alcuni capitoli del *De imaginum, signorum et idearum compositione*¹⁶.

12. Leibniz a M. Lacroze de la Veyssière, in *Viri Illustris Godefridi Guil. Leibnitii Epistolae ad diversos*, cit., vol. 1, p. 402.

13. Il *De genere, loco et tempore mortis Jordani Bruni Nolani; adversus V.C. Petri Baelij Pyrrhonismum Historicum: auctore J. Tolando* è conservato dalla NLB nel LBr 933, f. 19r-27v. Sull'invio a Hannover della dissertazione cfr. la lettera di Toland da Amsterdam del 25 febbraio 1710, in *John Toland e G.W. Leibniz: otto lettere*, cit., p. 430. Nella sua risposta Leibniz, ivi, dopo aver ringraziato Toland «de votre discours Ms. sur la mort de Giordano Bruno» osserva «je ne m'étonne point de son malheur, mais je m'étonne de son imprudence de retourner en Italie apres ce qu'il avoit écrit». Sull'autografo tolandiano, pubblicato postumo in *A Collection of Several Pieces of Mr. John Toland*, London, Printed for J. Peele, 1726, pp. 304-315, cfr. le brevi notizie in G. Carabelli, *Tolandiana. Materiali bibliografici per lo studio dell'opera e della fortuna di John Toland (1670-1722)*, La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 254.

14. S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno 1600-1750*, cit., p. 267, a cui rimandiamo anche per una esauriente ricostruzione della discussione tra Toland e Leibniz sulla filosofia bruniana.

15. Leibniz a J. Toland, Hannover, 30 aprile 1709, in *John Toland e G.W. Leibniz: otto lettere*, cit., p. 419.

16. Cfr. *Catalog der Leibnizischen Privat=Bibliothek und der 'Dubia'*, f. 35v, n. 154, «A. Bruxii Simonides redivivus – 4». Questa l'edizione oggi conservata nella NLB, con segnatura Nm-A 132, all'interno di un volume collettaneo che comprende anche l'*ars memoriae* di François Martin Ravellin: SIMONIDES REDIVIVUS, sive ARS MEMORIAE, ET OBLIVIONIS (QUAM hodiè complures penitus ignorari scripserunt) tabulis expressa. Authore ADAMO BRUXIO SPROTTA-SILESIO, DOCTORE, ET MEDICO Halensi, apud Saxones. Cui accessit Nomenclator mnemonicus, ejusdem authoris. Omne opus difficile apparet, antequam tentaveris. 1610 LIPSIAE, impensis THOMAE SCHURERI Bibliopolae Lipsiensi. [Colophon:] LIPSIAE, Imprimebat Valentin Am Ende. Anno M.DC.X. 4°; [18], 118, [4], 63, [1] p. Il volume non è comunque riferibile alla biblioteca leibniziana in quanto sul frontespizio del *Simonides Redivivus* è presente la nota di possesso del naturalista amburghese Martin Fogel, la cui raccolta libraria venne acquistata da Leibniz nel 1678 per la corte di Hannover. E' da notare che nell'antico catalogo settecentesco

* * *

Più numerose, ma non sempre riconducibili ad una precisa data di acquisto dei volumi, sono invece le registrazioni relative a Tommaso Campanella, rintracciabili sia nel *Catalog der Leibnizischen Privat=Bibliothek und der 'Dubia'* che nella *Specification derer zu Wolfenbüttel gewesenen Leibnitzischen Bücher*. Per quanto riguarda il *Catalog* la prima indicazione riguarda i *Medicinalium, juxta propria principia, Libri septem*, stampati a Lione nel 1635¹⁷. Dei *Medicinalia*, che «multa quidem habent ingeniosa, sed nihil tamen solidi struunt»¹⁸, la biblioteca di Hannover non possiede oggi più alcuna copia. L'esemplare leibniziano potrebbe essere stato donato nel 1792, insieme alla gran parte del fondo medico di quella che era allora denominata la Königliche Bibliothek, al Collegium chirurgicum di Celle¹⁹.

Nelle carte successive è rintracciabile il titolo del *De sensu rerum et magia*, un'opera che Leibniz cita già in una lettera del 1669 a Jakob Thomasius²⁰. L'inventario si vuole riferire, con molta probabilità, ad un volume miscelaneo comprendente, oltre all'edizione del 1620 del *De sensu rerum et magia* – e la cui paternità è erroneamente attribuita nel *Catalog* a Tobias Adami –

della NLB è presente anche una registrazione autonoma dell'opera di Brux. L'esemplare leibniziano potrebbe essere quindi andato perduto, senza che se ne abbia però alcuna notizia. Su Brux e l'interesse suscitato in Leibniz dalla sua opera – attestato anche dalla presenza di note ed excerpta in alcuni manoscritti della NLB – cfr. R. Sturlese, *Die Gedächtniskunst zwischen Bruno und Leibniz. Die mnemotechnischen Schriften des Adam Brux, Arzt und Paracelsianer*, «Sudhoffs Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte», LXXVIII (1993), pp. 192-219.

17. *Catalog der Leibnizischen Privat=Bibliothek und der 'Dubia'*, f. 9r, n. 16, «Campanella Medicina - in 4.». Questa l'edizione, descritta sulla base dell'esemplare conservato presso la Biblioteca Casanatense di Roma (segn.: N.VII.33): THOMÆ CAMPANELLE STYLENS. ORD. PRÆD. MEDICINALIUM JUXTA PROPRIA PRINCIPIA, *Libri septem*, OPVS NON SOLVM MEDICIS, SED OMNIBVS NATVRÆ et PRIVATÆ Valetudinis studiosis utilissimum. LVGDVNI, *Ex officina* JOANNIS PILLEHOTTE Sumptibus JOANNIS CAFFIN, & FRANCISCI PLAIGNARD M.DC.XXXV. CVM PRIVILEGIO REGIS. 4^o; [26], 690 p.

18. Leibniz a Hermann Conring, Hannover, 24 agosto (3 settembre) 1677, AA II, 1, p. 376.

19. Sulla donazione cfr. i documenti conservati nella NLB tra i *Bibliotheksakten* v 10. Dopo lo scioglimento del Collegium nel 1825, i volumi confluirono nella Universitätsbibliothek di Göttingen, non senza però aver subito ulteriori dispersioni. Il titolo dell'opera campanelliana non è invece compreso negli elenchi dei numerosi libri donati nel 1734 alla neofondata Biblioteca dell'Università di Göttingen, e conservati nei *Bibliotheksakten* v 5, *Catalogus Librorum, qui, quod in Bibliotheca Buloviana desiderari dicuntur, Potentissimi conditoris munificentia Academiae destinantur*.

20. Cfr. Leibniz a Jakob Thomasius, 20 (30) aprile 1669, in G.W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, cit., vol. 1, p. 25. La registrazione di questa opera campanelliana è al f. 21v, n. 520 del *Catalog der Leibnizischen Privat=Bibliothek und der 'Dubia'*, «Tob. Adam de sensu rerum et Magia. 4».

l'*Apologia pro Galilaeo* e la *Realis Philosophia epilogistica*, edite sempre per le cure di Adami rispettivamente nel 1622 e 1623²¹. Anche queste due opere erano note a Leibniz fin dagli anni giovanili, come dimostrano le citazioni presenti negli *Elementa juris naturalis* e nella *Dissertatio* premessa all'edizione del *De veris principiis et vera ratione philosophandi* di Mario Nizolio²².

La registrazione successiva è relativa alla edizione latina della *Monarchia di Spagna*, nell'impressione elzeviriana del 1640²³. Anche in questo caso

21. Questa la composizione del volume, conservato con segnatura N-A 284:

F. THOMÆ CAMPANELLÆ DE SENSU RERVM ET MAGIA, *Libri Quatuor*, PARS MIRABILIS OCCVLTÆ PHILOSOPHIÆ, Vbi demonstratur, Mundum esse DEI vivam statuum, beneque cognoscentem; Omnesque illius partes, partiumque particulas sensu donatas esse, alias clariori, alias obscuriori, quantus sufficit ipsarum conseruationi ac totius, in quo consentiunt; ferè omnium Naturæ arcanorum rationes aperiuntur. TOBIAS ADAMI RECENSUIT, ET nunc primum evulgauit. FRANCOFVRTI, Apud EGENOLPHVM EMMELIVM, Impensis Godefridi Tampachij. ANNO M.DC.XX. 4; [14], 371 p.

F. THOMÆ CAMPANELLÆ CALABRI, ORDINIS PRAEDICATORVM, APOLOGIA PRO GALILEO, MATHEMATICO FLORENTINO VBI DISQVIRITVR, VTRVM RATIO PHILOSOPHANDI, QVAM GALILEVS celebrat, faueat sacris scripturis, an aduersetur. FRANCOFVRTI, Impensis GODEFRIDI TAMPACHII Typis ERASMI KEMPFERII. ANNO M.DC.XXII. 4º; 58 p.

F. THOMÆ CAMPANELLÆ CALABRI O.P. REALIS PHILOSOPHIÆ EPILOGISTICÆ *Partes Quatuor*, Hoc est DE RERVM NATVRA, HOMINVM MORIBVS, POLITICA, (cui CIVITAS SOLIS iuncta est) & OECONOMICA, cum Adnotationibus Physiologicis. A THOBIA ADAMI nunc primum editæ. Quibus accedent QVÆSTIONVM partes totidem eiusdem CAMPANELLÆ Contra omnes Sectas veteres, nouasque, as Natvralem ac Christianam Philosophiam hisce libris contentam confirmandam. FRANCOFVRTI, Impensis Godefridi Tampachii. Anno MDCXXIII. 4º; [38], 508 p.

Sul frontespizio del *De sensu rerum et magia* è visibile la nota di possesso «Ludolphi Klencke Fti. 1627», riferibile a Ludolf von Klenke, originario di Helmstedt e di cui le sole notizie rintracciate sono relative alla sua conversione nel 1614 al cattolicesimo (cfr. *Allgemeine Deutsche Biographie*, Duncker & Humblot, Berlin 1967, vol. 3, p. 697). Le numerose sottolineature presenti non sono immediatamente riferibili a Leibniz. Nell'antico catalogo settecentesco della NLB non è comunque rinvenibile alcuna registrazione autonoma del *De sensu rerum et magia*, che già nei primi decenni del XVIII secolo risulta quindi posseduto solo all'interno del volume collettaneo qui descritto.

22. Cfr. *Elementa juris naturalis* (1669-1670), AA VI, 1, p. 452, con una parafrasi da «Campanella in moralibus cap. 2», ovvero dalla *Pars secunda* della *Realis Philosophia epilogistica*. Nella *Dissertatio praeliminaris* a Marii Nizolii *De veris principiis et vera ratione philosophandi* (1670), AA VI, 2, Leibniz ricorda a p. 407 la *Apologia pro Galilaeo*, mentre a p. 442 è presente un riferimento al *De sensu rerum et natura*.

23. *Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek und der 'Dubia'*, f. 36v, n. 301. L'esemplare corrispondente è conservato con segnatura Gm-A 256: TH. CAMPANELLÆ DE MONARCHIA HISPANICA Discursus. AMSTELODAMI. ANNO DOMINI. MDC.XL. 12º; [12], 560 p. Dell'opera la NLB conserva inoltre l'edizione stampata nel 1640 a Harderwijk, con la nota di possesso di Melchior Ludwig von Westenholz, la cui biblioteca venne ac-

non abbiamo alcun dato certo sull'acquisto del volume. Un indizio è però presente nel carteggio con lo storico Caspar Abel, in cui sono conservati alcuni excerpta di mano leibniziana dal catalogo di una finora non identificata biblioteca messa all'asta nel 1715 a Halberstadt. Tra i *desiderata* è segnalato anche il *De Monarchia Hispanica*, senza alcuna indicazione però della data di edizione²⁴. Tra le carte che nel *Catalog der Leibnizischen Privat=Bibliothek* comprendono la maggior parte dei libri storici e politici è rintracciabile, inoltre, l'edizione latina stampata a Utrecht nel 1643 della *Città del sole*, opera inserita da Leibniz nella *Bibliotheca universalis selecta* del 1689 tra le «narrationes reipublicae fictitiae»²⁵ e citata già nel 1670 in una lettera a Boeckler²⁶.

Il nome di Campanella compare anche nella sezione dell'inventario in cui sono elencati i cosiddetti *Dubia*, con il titolo della raccolta *De Philologia comparanda*, data alle stampe nel 1696 da Thomas Crenius e comprendente anche il testo del *Syntagma de libris propriis & recta ratione studendi* con le note di Gijsbert Voëtius²⁷. Il *Syntagma* era comunque noto da tempo

quistata da Leibniz per la corte di Hannover nel 1696 (segn.: Gm-A 257), e quella impressa a Amsterdam nel 1653 (segn.: Bu 3738), proveniente dalla raccolta libraria del bibliotecario di Wolfenbüttel Jakob Burckhard, confluita tra i fondi hannoverani solo nel 1949.

24. Cfr. Leibniz a Caspar Abel, NLB, LBr 1, f. 5r-6v. Al f. 6v, «In Duodecimo 2. Campanellae Monarchia Hispanica». L'elenco comprende per lo più titoli di opere giuridiche e politiche.

25. G.W. Leibniz, *Entwurf einer Bibliothecae universalis selectae*, [1689], AA I, 5, p. 441, «Narrationes reipublicae fictitiae continent interdum monita in veris regendis profutura. Tales sunt *Utopia* Mori, Campanellae *Civitas solis*...». Il titolo è registrato nel *Catalog der Leibnizischen Privat=Bibliothek und der 'Dubia'* al f. 78v, n. 28, «Th. Campanellae Civitatis solis Poëtica. Ultraj. 1643». Questo l'esemplare corrispondente, conservato dalla NLB con segnatura S-A 131: F. THOMÆ CAMPANELLÆ CIVITAS SOLIS POETICA. IDEA Reipublicæ Philosophicæ. VLTRAJECTI, Apud Ioannem à Waesberge, Anno CIOXCXLIH. 12°; 106 p.

26. Leibniz a Johann Heinrich Boeckler, Mainz, 12/22 ottobre 1670, AA I, 1, p. 104, dove è presente il riferimento a «Heliopolis Campanellae».

27. *Catalog der Leibnizischen Privat=Bibliothek und der 'Dubia'*, f. 12r (seconda numerazione), n. 32, «Th. Crenii de Philologia literaria - 4». Il volume è conservato con segnatura P-A 363: DE PHILOLOGIA, STUDIIS LIBERALIS DOCTRINÆ, *informatione & educatione* LITTERARIA GENEROSUM ADOLESCENTUM, *Comparanda prudentia juxta & eloquentia civili, libris & Scriptoribus ad eam rem maximè aptis, quòque ordine Scriptorum Historiæ Romanæ monumenta sint legenda*, TRACTATUS GVILIELMI BUDÆI, THOMÆ CAMPANELLÆ, JOACHIMI PASTORII, JOH. ANDRÆ BOSII. JOH. SCHEFFERI, & PETRI ENGELII BARGÆI. QUOS THOMAS CRENIUS Collegit, recensuit, emendavit, in incisa sive commata distinxit, & notis suis, ac locis Auctorum, ubi è re fuit, additis, accuratòque indice auxit. ACCEDUNT Justi Lipsii suis de Politicorum libris, ut & Ammiano Marcellino ac Aurelio Victore duæ, tertiaque Joachimi Pastorii; hactenus ineditæ epistolæ. LUGDUNI in BATAVIS Ex Officina DAVIDIS SEVERINI. 1696. 4°; [8], 480, [16] p. Il *Syntagma* occupa le pp. 167-222. La NLB non pos-

a Leibniz, che ad esempio ne inserisce il titolo nelle *notae* del 1671 ai *Monita sapientiae christianae* di Jakob Merlo²⁸.

Precisamente databili sono invece gli acquisti di due edizioni campanelliane registrate nella *Specification derer zu Wolfenbüttel gewesenenen Leibnitzischen Bücher*, e provenienti della biblioteca privata del teologo Johann Friedrich Mayer, venduta all'asta a Berlino nei primi mesi del 1716²⁹. La prima registrazione riguarda ancora una volta il *De sensu rerum et magia*, che la *Specification* indica legato con l'*Opusculum de Fascino* del medico spagnolo Juan Lázaro Gutiérrez³⁰; la seconda è invece relativa ai già citati *Me-*

siede alcuna edizione autonoma del *Syntagma*, stampato postumo a Parigi nel 1642.

28. *Ad Merlo Horstii Monita Sapientiae Christianae* (ottobre-novembre 1671), AA VI, 2. p. 151. Il *Syntagma* è citato anche nella *Dissertatio praeliminaris a Marii Nizolii De veris principiis et vera ratione philosophandi*, AA VI, 2, p. 405, e in una lettera scritta da Augsburg il 7 (17) aprile 1670 a Gottlieb Spizel, AA, I, 1, p. 92. Cfr. anche quanto ricorda Leibniz in una lettera a Wilhelm Ernst Tentzel, Hannover, 18 (28) novembre 1692, AA I, 8, p. 541, «Campanellae libellum *de libris propriis*, Cardani exemplo scriptum, olim legi».

29. Cfr. il catalogo di vendita BIBLIOTHECA MAYERIANA SEV APPARATVS LIBRARIVS IO. FRID. MAYERI Theol. quondam Gryphisvv. Celeb. II. PARTIVS CONSTANS, QVARVM CLASSES POST PREFATIONEM EXHIBENTVR, BEROLINI ANNO MDCCXVI. DIE II^{DO} JANVAR. ET SEQVENTIB. IN AEDIBVS DN. CONSILIARII INTIMI DE DVRAHM, IN PLATEA, VULGO DICTA die Kloster=Strasse / distrahenda. ACCEDIT INDEX ALPHABETICVS. APVD CHRISTOPH. GOTTLIEB NICOLAI. ANNO MDCCXV. L'esemplare in attuale possesso della NLB non è però riferibile al possesso leibniziano in quanto proviene dalla già ricordata biblioteca di Jakob Burckhard (segn.: Bu 3060). Preziose indicazioni sui considerevoli acquisti librari effettuati da Leibniz dalla Mayeriana sono contenute nel carteggio con Johann Leonhard Frisch, che si occupò della commissione libraria (cfr. NLB, LBr 289, parzialmente edito da L.H. Fischer, *Johann Leonhard Frisch' Briefwechsel mit G.W. Leibniz. Ein Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens in Berlin zu Anfang des 18. Jahrhunderts*, Stankiewicz, Berlin 1896).

30. *Specification derer zu Wolfenbüttel gewesenenen Leibnitzischen Bücher*, In Quarto, n. 13, «1. Jo. Lazari Guttierii de Fascino. Lugd. 1653. 2. Thom. Campanella de Sensu rerum et Magia. Frf. apud Egenolf Emmelium. 1620.». Il volume corrispondente è conservato nella NLB con segnatura N-A 639. Questa la descrizione dell'*Opusculum de Fascino* di J. L. Gutiérrez: IOANNIS LAZARI GVTIERRII, SEPVLBEDENSIS, DOCTORIS MEDICI, PINCIANI: *In eadêmeque alma Academia primò liberalium Artium, nunc autem Medicinæ publici Professoris. OPVSCVLVM DE FASCINO, THEOLOGIS HAVD INVILE, PHILOSOPHIS proficuum, Medicis verò valde necessarium.* [citazione dal Libro dei Proverbi] LVGDVN, Sumpt. PHILIP. BORDE, LAVR. ARNAVD, & CL. RIGAVID. M.DC.LIII. CVM APPROBAT. ET SVPERIOR. PERMISSV. 4°; [12], 210, [8] p. Per quanto riguarda il *De sensu rerum et magia* la descrizione dell'esemplare è identica a quella già fornita alla precedente n. 21. Il volume acquistato da Leibniz è registrato nel citato catalogo di vendita della Mayeriana nella sezione dei *Libri Medici & Physici in Quarto*, p. 702, n. 9 «Jo. Laz. Gutierrez de Fascino. ib. 1653. Thom. Campanella de sensu rerum & magia, recens. Tobiae Adam. Frf. 1620». Che la miscellanea attualmente conservata dalla NLB provenga effettiva-

dicinialium, juxta propria principia, Libri septem, all'interno di un volume collettaneo comprendente anche i *Libri V. in Astrologos conjectores* del gesuita Alessandro degli Angeli³¹. Come testimonia il carteggio, i numerosi volumi acquistati all'asta berlinese arrivarono a Wolfenbüttel nell'estate del 1716, a pochi mesi dalla morte di Leibniz che forse ebbe ancora occasione di sfogliarli durante il suo ultimo soggiorno a Braunschweig – e probabilmente anche a Wolfenbüttel – tra l'agosto e il settembre di quell'anno³².

L'interesse leibniziano per un filosofo che, sia pure non paragonabile *nec*

mente dalla biblioteca di Mayer è confermato non solo dalla esatta corrispondenza della sua composizione interna con le indicazioni fornite sia nella *Specification* che nel catalogo d'asta, ma anche dal particolare tipo di legatura, riscontrabile nella maggior parte degli esemplari con tale provenienza posseduti dalla NLB. Su questo punto cfr. le nostre osservazioni in *Leibniz e la res bibliothecaria*, cit., pp. 75-76.

31. *Specification derer zu Wolfenbüttel gewesenen Leibnitzischen Bücher*, In Quarto, n. 9, «1. Thom. Campanellæ Medicinalia. Lugd. 1635. 2. Alexandri de Angelis in Astrologos conjectores. Lugd. 1615.», e la corrispondente registrazione nel catalogo della Mayeriana, cit., p. 702, n. 22, «Th. Campanellæ Medicinalium Libb. VII. Lugd. 1635. Alex. de Angelis Libb. V. in Astrologos conjectores. ib. 1635». Il volume in questione – probabilmente per le ragioni indicate alla n. 19 – non è più conservato dalla NLB, né risulta posseduto, almeno nella sua composizione originaria, dalla Staats-und Universitätsbibliothek di Göttingen. Per quanto riguarda la seconda edizione in esso legata, i *Libri V. in Astrologos conjectores* di Alessandro degli Angeli, questa la descrizione sulla base dell'esemplare della Biblioteca Casanatense (segn.: M.VII.60): IN ASTROLOGOS CONIECTORES LIBRI QVINQVE AVCTORE ALEXANDRO DE ANGELIS, In Collegio Romano Societatis IESV, Studiorum Præfecto. *Secundo prodeunt ab Auctore multis Amanuensium erroribus liberati, nouisq; exemplis illustrati*. ROMÆ, Ex Typographia Bartholomæi Zannetti. MDCXV. SVPERIORVM PERMISSV. 4°; [24],304, [23] p.

32. Cfr. a riguardo la lettera inviata da Leibniz al bibliotecario della Augusta Lorenz Hertel, Hannover, 3 agosto 1716, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. Leibniziana I, n. 73, f. 164r, «Il me doivent venir quelques caisses de liures de Berlin. et dont le voiturier doit s'adresser à Ernst [il *Bibliotheksdiener* Ernst Thiele Müller]; pour mettre ces caisses an attendant aupres de la Bibliotheque Ducale. Mais comme il faudra payer la voiture, je vous supplie, Monsieur, de le faire pour moy. Cela pourra aller un peu au delà d'une douzaine d'écus». Il 21 agosto Leibniz ringrazia Hertel per l'avvenuto pagamento (ivi, n. 75, f. 168r). Del catalogo di vendita della Mayeriana sia la Universitätsbibliothek di Greifswald che la Biblioteca della Humboldt-Universität di Berlino conservano, rispettivamente con segnatura **Ac 1275** e **Ap 15781c Rara**, un esemplare *cum pretiis*. Grazie alle annotazioni marginali presenti a fianco delle registrazioni bibliografiche sappiamo che Leibniz pagò per il volume comprendente il *De sensu rerum et magia* e l'*Opusculum de Fascino* la somma di 1 tallero e 12 groschen, mentre la miscellanea contenente i *Medicinalia* e i *Libri V. in Astrologos conjectores* raggiunse nel corso della vendita la somma di 1 tallero e 16 groschen.

ingenio nec eruditione a Cardano, «non indignus est»³³, trova ulteriore conferma nella presenza nella biblioteca privata dell'opera di Ernst Salomon Cyprian *Vita et Philosophia Campanellae*, pubblicata dal corrispondente leibniziano nel 1705³⁴, e la cui redazione occupa non poche pagine dell'epistolario in quanto – come scrive Leibniz – «doctrinam tamen viri et quae affert meliora velut in systema redigi non inutile foret»³⁵.

La conoscenza leibniziana di Bruno e di Campanella non si esaurisce certo negli inventari della biblioteca privata. Nella *Dissertatio de arte combinatoria* del 1666 Leibniz cita il *De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii*, stampato a Praga nel 1588³⁶: Un riferimento alla *Summa terminorum metaphysicorum* è rintracciabile nella *Dissertatio* premessa all'edizione del *De veris principiis et vera ratione philosophandi* di Nizolio³⁷, mentre la lettura dell'*Atheismus triumphatus* di Campanella – nell'edizione parigina del 1636 – appare attestata, come rileva Gaston Grua, nel fascicolo dei *Collectanea ad Theodiceam*³⁸. Occorre infatti tenere presente che gli inven-

33. Leibniz a Ernst Salomon Cyprian, Hannover, 8 aprile 1700, in H. Oppel, *D. Ernst Salom. Cyprian, Direktor des Gymnasium Casimirianum Academicum zu Coburg (1700-1713) und sein Briefwechsel mit Gottfried Wilhelm Leibniz*, «Jahrbuch der Coburger Landesstiftung», 1978, p. 71.

34. La registrazione è compresa nel *Catalog der Leibnizischen Privat=Bibliothek und der 'Dubia'*, f. 63r, n. 205, «Vita et Philosophia Th. Campanellae. Autore Ern. Sal. Cypriano. 8°». L'edizione corrispondente è conservata a Hannover con segnatura Lc 552: VITA ET PHILOSOPHIA TH. CAMPANELLAE Autore ERN. SAL. CYPRIANO. AMSTELODAMI, Apud CHRISTIANUM PETZOLDUM. CIOCCCV. 8°; [10], 74 p. L'esemplare descritto non sembra però provenire alla biblioteca leibniziana, in quanto sul frontespizio è visibile la nota di possesso «Ioa. Diet. Everzii», da riferire al giurista amburghese Joachim Dieterich Evers (1695-1741), il che appare inoltre contrastare con quanto comunica nel 1706 lo stesso Christiaan Petzold, circa l'invio di alcuni *libri curiosi* di recente pubblicazione (cfr. Petzold a Leibniz, Amsterdam, 3 dicembre 1706, NLB, LBr 721, f. 1v). Il titolo dell'opera di Cyprian è inoltre segnalato in calce alla *Rekening van gekofte boeken in d'auctie van Vivie dem Nov. 1706*, conservata sempre nel carteggio con il libraio olandese, ivi, f. 4v, «Libri curiosi a me additi... Vita Campanellae». La NLB possiede un secondo esemplare della *Vita*, proveniente comunque dalla Burckhardiana (segn.: Bu Kap. 1709).

35. H. Oppel, *D. Ernst Salom. Cyprian, Direktor des Gymnasium Casimirianum Academicum zu Coburg (1700-1713) und sein Briefwechsel mit Gottfried Wilhelm Leibniz*, cit., p. 71. Nel 1699 Cyprian aveva ottenuto, grazie all'appoggio leibniziano, una cattedra di filosofia presso lo Juleum di Helmstedt, ed in tale occasione aveva inviato a Leibniz copia del *Programma* della sua lezione inaugurale, dedicata proprio alla filosofia campanelliana (cfr. Cyprian a Leibniz, Helmstedt, 4 aprile 1699, ivi, p. 68).

36. *Dissertatio de arte combinatoria*, AA VI, 1, p. 194.

37. *Dissertatio praeliminaris a Marii Nizolii De veris principiis et vera ratione philosophandi*, AA VI, 2, p. 423.

38. Cfr. G.W. Leibniz, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque Provin-*

tari, ed in particolare il *Catalog der Leibnizischen Privat=Bibliothek und der 'Dubia'*, sono con ogni probabilità mutili³⁹; si deve inoltre osservare che a disposizione di Leibniz erano naturalmente i ricchi fondi delle biblioteche da lui dirette, non solo quella della corte di Hannover⁴⁰, ma soprattutto la Bibliotheca Augusta che, oltre a numerosi esemplari di opere bruniane, conserva ad esempio la citata edizione dell'*Atheismus triumphatus*⁴¹. Di tali biblioteche Leibniz poteva fare un uso così diretto e privilegiato da ammettere, in una lettera del 1709 a Justus von Dransfeld, di evitare in genere l'acquisto di volumi troppo costosi, avendo «Bibliothecas principum ad manus»⁴². Accanto ai libri in possesso delle corti di Hannover e Wolfenbüttel dobbiamo, infine, ricordare gli oltre 10.000 volumi conservati negli scaffali di una raccolta libraria in cui si svolsero sicuramente molte delle letture del giovane Leibniz negli anni di Magonza e Francoforte, e cioè la biblioteca del politico ed erudito Johann Christian von Boineburg, dedicatario tra l'altro della edizione del Nizolio. I fondi della Boineburgica, donata nel 1716 dal figlio Philipp Wilhelm alla Biblioteca della Università di Erfurt ed ora in corso di ricostruzione, ci sono noti attraverso le pagine del

ciale de Hanovre. Publiés et annotés par Gaston Grua, Presses Universitaires de France, Paris 1948 (Garland, New York 1985), vol. 2, p. 507, con la segnalazione del Leibniz-Handschriften I, 4, 57, conservato presso la NLB.

39. Il *Catalog der Leibnizischen Privat=Bibliothek und der 'Dubia'* riporta infatti 5056 posizioni bibliografiche, contro le 6253 a cui si accenna nei molti documenti ed atti riguardanti la cessione della biblioteca privata da parte dell'erede leibniziano Löffler, e posseduti sia dalla NLB che dal Niedersächsisches Staatsarchiv di Hannover.

40. La NLB possiede esemplari di altre opere di Bruno, e precisamente del *De lampade combinatoria Lulliana* (Witebergae 1587) e del *De progressu et lampade venatoria logicorum* (s.l. 1587), legati entrambi nello stesso volume con segnatura P-A 235, della *Summa terminorum metaphysicorum* (Marpurgi 1609; segn.: P-A 236) ed infine della *Oratio consolatoria* in morte del duca Julius di Braunschweig (Helmstadii s.d.; segn.: C 10376/2), nessuno dei quali presenta però indizi che possano far risalire ad una lettura leibniziana. Sicuramente non riferibile a Leibniz è l'esemplare dell'*Artificium perorandi traditum* (Francofurti, 1612), individuato dalle segnatura Bu 1418 e proveniente quindi dalla Burckhardiana.

41. Per una rassegna dei manoscritti e delle edizioni a stampa conservati a Wolfenbüttel cfr. R. Sturlese, *Bibliografia, censimento e storia della antiche stampe di Giordano Bruno*, cit.. Ci limitiamo a segnalare il *De imaginum, signorum et idearum compositione* (Francofurti 1591) e il *De umbris idearum* (Paris 1582). Per quanto riguarda l'edizione del 1636 dell'*Atheismus triumphatus*, l'esemplare corrispondente – individuato dalla segnatura 50.2.Theol. – proviene dall'originario fondo Augusteo.

42. Leibniz a Justus von Dransfeld, 18 ottobre 1709, in *Epistolae Leibnitianae LI ad Dom. Justum a Dransfeld*, «Neues Journal zur Kunstgeschichte und allgemeinen Literatur von Christoph Gottlieb von Murr», Zweyter Theil, Leipzig, in der Schäferischen Buchhandlung, 1799, p. 173.

catalogo allestito dallo stesso Leibniz tra il 1668 e il 1669⁴³. Un attento esame della imponente sezione dei *Libri philosophici et philologici*, ricca di oltre 1887 registrazioni, tra cui non mancano i nomi sia di autori rinascimentali che, per usare una espressione dello stesso Boineburg, degli *huius seculi novatores*⁴⁴, potrebbe gettare nuova luce sulle fonti leibniziane, contribuendo a colmare e giustificare le lacune bibliografiche riscontrabili negli inventari, alcune delle quali, già smentite da puntuali citazioni nelle opere e nelle lettere, non possono che essere apparenti.

43. Il *Catalogus Bibliothecae Boineburgicae* è conservato manoscritto presso la NLB con segnatura Ms.XLII.1838 è ed organizzato, all'interno di classi disciplinari, sulla base di un fitto sistema di *loci communes*. Su questo punto cfr. U. Hakemayer, *Leibniz' Bibliotheca Boineburgica*, «Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie» XIV (1967), pp. 219-238, mentre per il ruolo avuto da Leibniz nelle vicende che portarono alla donazione della Boineburgica alla Biblioteca dell'Università di Erfurt, l'attuale Stadt-und Regionalbibliothek, cfr. M. Palumbo, *Leibniz e lo jus typographiae. Un promemoria del 1716 nella Niedersächsische Landesbibliothek di Hannover*, in *Mercurius in Trivio. Studi di Bibliografia e Biblioteconomia per Alfredo Serrai nel 60° compleanno*, Bulzoni, Roma 1993, in part. pp. 109-115.

44. Cfr. ad esempio quanto scrive Boineburg a Hermann Conring il 19 maggio 1662, in *Commercii epistolici Leibnitiani, ad omni genus eruditionis... Tomus Prodromus qui totus est Boineburgius*. Recensuit Jo. Daniel Gruber, Hanoverae et Göttingae, Apud Schmidios Fratres, 1745, vol. 2, p. 839, in riferimento a Bacone, Hobbes, Campanella «et aliis huius seculi Novatoribus».

AMALIA PERFETTI

NOTA SU UN 'INTROVABILE' ESEMPLARE
DEL *DE MONADE* (1614)

L'interessante raccolta di documenti su Domenico Cotugno, recentemente pubblicata da Antonio Borrelli¹, permette agli studiosi di Bruno di arricchire di un nuovo nome l'elenco dei possessori delle antiche stampe bruniane. Grazie infatti alla parte dei documenti relativi alla vendita della ricchissima biblioteca di Cotugno, che contava alla sua morte, nel 1822, più di quattromila volumi², siamo in grado di individuare, proprio in questo personaggio del panorama scientifico e culturale della Napoli degli ultimi decenni del Settecento e dei primi due dell'Ottocento, il possessore di un esemplare del *De monade*³. Si tratta di un esemplare della stampa del 1614⁴, conservato, almeno fino al 1986, nella Biblioteca Nazionale di Napoli (103.B.65), già segnalato da Salvestrini⁵ e da Rita Sturlese nel suo importante censimento delle antiche stampe bruniane (26, 5)⁶. Riguardo a questo esemplare la Sturlese fa riferimento alla presenza di una nota manoscritta, «Dominici Coturani», e di un timbro «R.B.» (Biblioteca Reale), «del tipo apposto dal 1816 al 1860»⁷. Anche se non mi è stato possibile controllare personalmente questa stampa bruniana – nonostante figure ancora nel catalogo della Biblioteca Nazionale di Napoli, infatti, risulta nei registri 'mancante al po-

1. *Domenico Cotugno. Documenti d'archivio, 1776-1833*, a cura di A. Borrelli, La Città del Sole, Napoli 1997.

2. La notizia data da Borrelli (ivi, p. 163) si ricava dal catalogo di vendita della biblioteca di Cotugno (cfr. *Catalogo di una biblioteca vendibile*, Dalla Tipografia Trani, Napoli 1828). Parte di questa biblioteca fu acquistata dalla Biblioteca Reale Borbonica tra il 1829 e il 1830; Borrelli pubblica diverse liste che contengono i volumi di cui veniva fatta richiesta, e tra queste il 'notamento' dei 'libri impressi' (*Domenico Cotugno*, cit., pp. 171-208).

3. Il *De monade* bruniano si trova sia nel *Catalogo* della biblioteca di Cotugno (p. 46) che nella lista dei libri richiesti dalla Biblioteca Reale, lista citata nella nota precedente (p. 175), con un prezzo di vendita di 1,20 ducati.

4. Iordani Bruni Nolani *De monade numero et figura liber consequens quinque De minimo magno et mensura. Item, De innumerabilibus, immenso et infigurabili; seu de universo et mundis libri octo*, Francofurti, Apud Ia. Fischerum, Anno 1614.

5. Salvestrini, *Bibliografia*, p. 150.

6. R. Sturlese, *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno*, Olschki, Firenze 1987, p. 130. Il riferimento tra parentesi, che utilizzeremo anche per altri esemplari di stampe bruniane, è quello della numerazione progressiva indicata dalla studiosa.

7. *Ibid.*

sto' dal giugno del 1986 – tutto lascia pensare che si tratti proprio dell'esemplare di Cotugno. Il controllo di altri volumi appartenuti alla biblioteca di Cotugno, può infatti far supporre che la nota di possesso abitualmente apposta dal medico-bibliofilo⁸, «Dominici Cotunnii», possa anche essere stata letta, come ha appunto fatto la Sturlese, «Dominici Coturani». Inoltre, altri fattori testimoniano in favore del fatto che l'esemplare conservato nella Biblioteca Nazionale di Napoli sia quello proveniente dalla biblioteca di Cotugno. Tra questi, la presenza del *De monade* nell'elenco dei libri selezionati a partire dal catalogo di vendita per essere acquistati dall'allora Biblioteca Reale, e il fatto che l'effettivo anno d'ingresso – probabilmente il 1830 – del libro in questa biblioteca si collochi nell'intervallo di anni individuato dalla Sturlese, grazie all'indicazione ricavata dal timbro apposto al volume.

La presenza di un'opera bruniana nella biblioteca di Cotugno è un dato di una certa rilevanza, anche in considerazione dello spazio che il medico-bibliofilo, del quale non va ignorata l'attività e fama di scienziato⁹, aveva dedicato nella sua biblioteca alle opere di medici e filosofi meridionali, anche a quelli di epoca rinascimentale. Si nota, ad esempio, la presenza di ben dieci titoli – tra incunaboli, cinquecentine, edizioni più tarde e traduzioni – di opere di Giovanni Pontano, che indicano un vivo interesse per il pensiero della fine del Quattrocento¹⁰. Ma ancora, per quanto riguarda il Cinquecento e i contemporanei di Bruno, si può sottolineare la presenza di un'opera significativa nel panorama rinascimentale napoletano, come il *De principiis rerum* (1546) di Scipione Capece¹¹, e quella di opere di Bernardino Telesio¹², Tommaso Campa-

8. Si possono a questo proposito vedere le due riproduzioni anastatiche (*Domenico Cotugno*, cit., illustrazioni 24 e 25) pubblicate da Borrelli delle prime carte di due manoscritti autografi di Cotugno (si tratta dell'*Iter Italicum* e di una nota autobiografica) dove compare l'annotazione «Dominici Cotunnii».

9. Scrive Borrelli a questo proposito: «... le sue scoperte sull'orecchio interno, sulla sciatica nervosa e sulla sede del vaiolo furono discusse con ammirazione dalla comunità scientifica internazionale, mentre la sua orazione *Dello spirito della medicina* del 1772, con il deciso richiamo alla pratica e all'osservazione, fu assunta a modello del neo-ippocratismo della scuola medica italiana» (*Domenico Cotugno*, cit., pp. 7-8). A Cotugno, Borrelli ha dedicato un'ampia monografia che ricostruisce la centralità di questo personaggio nel panorama della cultura napoletana del Settecento, testimoniata dall'attenzione che il medico-bibliofilo aveva dedicato alla filosofia e alla scienza dell'Italia meridionale. Ringrazio qui Antonio Borrelli per avermi fatto leggere il dattiloscritto di cui è imminente la pubblicazione: *Istituzioni scientifiche, medicina e società. Biografia di Domenico Cotugno (1736-1822)*.

10. *Catalogo*, cit., p. 217.

11. Ivi, p. 56.

12. Cotugno possedeva due edizioni del *De rerum natura iuxta propria principia* – la prima pubblicata a Napoli, «apud Iosephum Cacchium», nel 1570, e la seconda,

nella¹³, Giovan Battista Della Porta¹⁴, nonché dei due Imperato, Ferrante e Francesco¹⁵. Per il Seicento più inoltrato poi, e sempre per limitarci a qualche esempio, sono presenti opere di Marco Aurelio Severino¹⁶ o ancora di Giovanni Alfonso Borelli¹⁷ e di Lucantonio Porzio¹⁸. Non tutti questi volumi passarono alla Biblioteca Reale di Napoli. Basti pensare che degli oltre quattromila titoli presenti nel catalogo di vendita della biblioteca di Cotugno solo meno di duecento sono presenti nei documenti d'acquisto pubblicati da Borrelli¹⁹. Altri volumi dovettero comunque entrare più tardi e per altre vie nella biblioteca napoletana. È il caso, ad esempio, del prezioso esemplare dell'edizione del 1570 del *De rerum natura* di Telesio, attualmente conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli con la segnatura XIV.E.68. L'importanza di questo esemplare, del quale è stata recentemente pubblicata una ristampa anastatica²⁰, è data dalla presenza di numerose correzioni e aggiunte dello stesso Telesio, che testimoniano quanto il filosofo calabrese avesse lavorato alla rielaborazione della sua opera maggiore, che vedrà la stesura definitiva nell'edizione del 1586, anch'essa presente nel catalogo della biblioteca di Cotugno²¹.

Per tornare al *De monade* bruniano appartenuto a Cotugno, l'impossibilità di reperire questo esemplare presso la Biblioteca Nazionale di Napoli mi ha spinto a ricostruire, in maniera sintetica e soprattutto grazie al già citato *Censimento* della Sturlese, la storia dell'ingresso delle antiche stampe bruniane in questa biblioteca, da mettere in relazione alla crescente attenzione che la critica ha mostrato nei confronti di Bruno a partire dal primo decennio del Novecento.

Delle diciannove antiche stampe bruniane presenti nel catalogo della Biblioteca Nazionale di Napoli, infatti, solo cinque risultano acquisite an-

Napoli 1586, «apud Horatium Salvianum» – e l'opuscolo *De colorum generatione*, Napoli 1570 (*Catalogo*, cit., p. 268).

13. Ivi, p. 52.

14. Cotugno possedeva ben tredici opere di Della Porta (ivi, p. 218).

15. Ivi, p. 141.

16. Ivi, p. 254.

17. Ivi, p. 42.

18. Ivi, p. 219.

19. Si vedano i documenti pubblicati nella sezione XII, *Fondo Cotugno nella Biblioteca Reale (1829-1833)* (*Domenico Cotugno*, cit., pp. 163-224).

20. B. Telesio, *De rerum natura iuxta propria principia*, prefazione di M. Torrini, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1989.

21. Si tratta dell'esemplare, anch'esso significativo per gli studi telesiani, conservato nella Biblioteca Nazionale di Roma (71.1.F.3), contenente una nota manoscritta di Cotugno e una copia manoscritta delle «Obiectiones» di F. Patrizi e delle «Solutiones» di Telesio.

teriormente al primo decennio del Novecento²². Bisogna infatti attendere l'intervento diretto di Benedetto Croce per vedere aumentare cospicuamente il numero delle stampe antiche di Bruno, che passano – tra il 1907 e il 1908 – da cinque a sedici²³. Traccia dell'interesse di Croce per l'arricchimento dell'esiguo fondo bruniano di quella che recentemente è stata definita la «sua» Biblioteca Nazionale²⁴ si trova in diverse sue lettere, tra cui quelle a Giovanni Gentile e a Emidio Martini, che della biblioteca napoletana fu per lungo tempo direttore²⁵. Proprio nel 1907, l'anno in cui furono acquisite dalla Biblioteca Nazionale di Napoli cinque antiche stampe bruniane, Croce scriveva agli inizi di maggio a Gentile: «A proposito del Bruno, la Nazionale è in trattative per acquistare le edizioni originali dei dialoghi *La cena*, *De l'infinito*, *De la causa*, *Gli Eroici furoris*»²⁶. Qualche giorno più tardi in una lettera al direttore della Biblioteca, che citiamo per intero per il suo contenuto bruniano:

Carissimo Martini,

Le edizioni originali dei dialoghi del Bruno sono di tale estrema rarità che il prezzo chiesto dal De Marinis, non mi pare punto esagerato. Voi sapete che l'anno passato per la edizione delle opere bruniane che si sta facendo nella mia collezione dei Classici della filosofia fummo costretti a far venire le edizioni originali dalla Biblioteca di Gottinga, dove se ne conservavano solo alcune. Per mia parte non esiterei ad acquistare i 4 dialoghi al prezzo chiesto di lire 1700; non credo che si darà mai di

22. Si tratta di due esemplari del *De monade*, uno dell'edizione del 1591 (25, 63) e uno di quella del 1614 (26, 5), di uno *De umbris idearum* (1, 55), di uno del *Candelaio* (4, 34) e di uno del *De minimo* (24, 77).

23. In questo calcolo non prendiamo in considerazione l'unica stampa antica bruniana per la quale non è stato possibile alla Sturlese, per mancanza di dati, indicare il periodo d'ingresso nella Biblioteca Nazionale di Napoli; si tratta di un esemplare del *Camoeracensis acrotismus* (20, 34) cui risulta «asportata la parte superiore del frontespizio» (cfr. R. Sturlese, *op. cit.*, p. 92).

24. L'espressione è ricavata da una frase di Croce che, in una lettera a Martini del 1918, aveva parlato di «nostra Biblioteca Nazionale»; cfr. *Croce e la sua Biblioteca Nazionale. Documenti inediti di un itinerario intellettuale*, «Quaderni della Biblioteca Nazionale di Napoli», s. VIII, n. 2, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1991. La lettera di Croce è allegata a un esemplare della prima edizione del *Contributo alla critica di me stesso*, che Croce stesso donò alla Biblioteca Nazionale di Napoli (ms. VIII.AA.82): cfr. M. Iannotti, *Croce la «sua» Biblioteca Nazionale: le speranze, l'impegno, i risultati*, in *Croce e la sua Biblioteca Nazionale*, cit., pp. 119-138: 119.

25. Martini aveva istituito nel 1902 una commissione consultiva per l'acquisto dei libri della quale faceva parte lo stesso Croce (cfr. *ivi*, p. 122).

26. B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, a cura di A. Croce, Mondadori, Milano 1981, p. 245. In realtà tra i quattro dialoghi bruniani acquistati dalla Biblioteca Nazionale di Napoli nel 1907 non si trova il *De la causa* menzionato da Croce, mentre è presente un esemplare dello *Spaccio*.

nuovo l'occasione di un simile acquisto, ed è di grande interesse per una Biblioteca come la Nazionale di Napoli venire in possesso delle edizioni originali delle opere di uno dei nostri maggiori filosofi. Del resto, se la Biblioteca di Napoli non acquista quei volumi son sicuro che il De Marinis troverà presto a collocarli pel prezzo indicato, e forse anche per un prezzo superiore. Fin da quando, ragazzo, leggevo il Tiraboschi ricordo la frase di un erudito del Settecento, che dichiarava i dialoghi del Bruno *più rari che i corvi bianchi*.²⁷

Questa lettera, la cui parte finale ricorda le pagine autobiografiche del *Contributo alla critica di me stesso*²⁸, non lascia dubbi su quanto Croce avesse a cuore l'acquisto di opere italiane di Bruno. Si tratta di un esemplare della *Cena* (7, 25), legato con uno dello *Spaccio* (10,15), entrambi sottolineati e postillati²⁹, di un esemplare del *De l'infinito* (9, 20) e di uno degli *Eroici furori* (12, 28). Queste stampe, vendute dalla «Librairie ancienne T. De Marinis & Co.» di Firenze, come la maggior parte delle opere bruniane acquistate in quegli anni – un *De compendiosa architectura* (3, 23) nello stesso 1907 – provengono tutte dalla raccolta del bibliofilo Giuseppe Cavalieri³⁰, del quale De Marinis pubblicò nel 1908 il catalogo³¹. Purtroppo sono ignoti i motivi che avevano indotto Cavalieri, nella cui biblioteca si conservavano libri di grande pregio, a cedere le stampe bruniane.

Nel 1908 il fondo bruniano della Biblioteca Nazionale di Napoli si ar-

27. La lettera, datata 26 aprile 1902, è stata pubblicata da M. Iannotti, *Lettere inedite di Benedetto Croce*, in *Croce e la sua Biblioteca Nazionale*, cit., pp. 139-147: 140-141.

28. Un esemplare della prima edizione del *Contributo* (Napoli, 1918), fuori commercio e di sole cento copie, fu subito donato da Croce alla Biblioteca Nazionale di Napoli (cfr. *supra*, nota 24). Si può qui ricordare un breve passaggio di questo «scritto autobiografico», che testimonia il legame, a volte anche ambivalente, tra Croce, le biblioteche napoletane e quanti – con ruoli diversi – le frequentavano: «E non solo non acquistai coscienza della mia vocazione filosofica, ma quasi mi si offuscò il barlume che pur talvolta me ne traluceva, tornato che fui a Napoli nel 1886; quando la mia vita si fece più ordinata, il mio animo più sereno e talvolta quasi soddisfatto, ma ciò accadde perché, lasciata la politicante società romana, acre di passioni, entrai in una società tutta composta di bibliotecari, archivisti, eruditi, curiosi, e altra onesta e buona e mite gente, uomini vecchi o maturi i più, che non avevano l'abito del troppo pensare, e ai quali io mi assuefeci, e quasi mi adeguai, almeno nell'estrinseco» (B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1989, p. 26).

29. Le postille allo *Spaccio* furono in parte edite da Gentile nella sua edizione del dialogo. Riguardo alle postille, cfr. R. Sturlese, *op. cit.*, p. 62.

30. Cfr. *ivi*, pp. 153-154.

31. *Catalogue des livres composant la Bibliothèque de M. Giuseppe Cavalieri à Ferrara*, Librairie ancienne T. De Marinis, Florence 1908.

ricchi ulteriormente³². Queste nuove acquisizioni non lasciano dubbi sulla volontà di Martini, e sicuramente dello stesso Croce, di dotare la Biblioteca del maggior numero possibile di opere del Nolano, del quale, proprio negli stessi anni, venivano editi da Giovanni Gentile, i *Dialoghi italiani*, apparsi tra il 1907 e il 1908 nella collana dei «Classici della filosofia moderna», diretta da Croce e Gentile, per l'editore Laterza. A queste pubblicazioni, e precisamente al primo volume, fa riferimento Croce nella lettera a Martini che abbiamo citato, mentre all'acquisto sollecitato nella stessa lettera fa riferimento, in un passaggio già ricordato da Giovanni Aquilecchia, Gentile nell'*Introduzione* al secondo volume dei dialoghi bruniani: «Il testo di questa edizione è esemplato, con le correzioni richieste dal diverso metodo in esso eseguito, con quello del Lagarde, per lo *Spaccio* e gli *Eroici furori* accuratamente collazionato con gli archetipi, sulle copie che lo scorso anno 1907 ne sono fortunatamente pervenute alla Biblioteca Nazionale di Napoli»³³.

Dopo i consistenti acquisti del 1907 e del 1908 entrarono nella Biblioteca Nazionale altre due opere bruniane, una acquistata presso l'antiquario Sotheran di Londra nel 1913, e l'altra, proveniente ancora una volta dalla libreria Tammaro De Marinis, e acquisita nel 1924, grazie all'annessione alla Nazionale della biblioteca del Museo di S. Martino³⁴. È indubbio, da quanto ricordato, che l'acquisto di queste antiche stampe bruniane si lega all'interesse di Croce e Gentile per Bruno. Si tratta dunque di stampe che assumono un'importanza particolare per gli studi bruniani, soprattutto se si considera che, nel caso degli esemplari dello *Spaccio* e degli *Eroici furori*, esse furono utilizzate per l'edizione curata da Gentile.

Delle diciannove stampe bruniane presenti nel catalogo della Biblioteca Nazionale di Napoli, solo diciassette sono attualmente consultabili. In due casi, infatti, nonostante la presenza nel catalogo, il lettore che inoltri la richiesta si vedrà inesorabilmente consegnare, al posto del libro, il modulo di richiesta con la dicitura 'mancante al posto': una 'negativa'

32. Si tratta di stampe antiche che, come quelle acquisite nel 1907, furono tutte acquistate presso la libreria fiorentina di De Marinis. Ad esclusione di una copia del *Candelaiò* (4, 34), l'acquisto riguardò solamente opere latine di Bruno: un esemplare del *Cantus Circaeus* (2, 28), uno del *De progressu et lampade venatoria logicorum* (18, 34), uno del *Camoeracensis acrotismus* (20, 33), uno del *De specierum scrutinio* (21, 29) e uno dell' *Artificium perorandi* (30, 25). È da notare che la Biblioteca Nazionale di Napoli non possiede né la rarissima prima edizione della *Cabala*, né la *princeps* del *De la causa*.

33. Il passaggio di Gentile è riportato da Aquilecchia nel prezioso contributo dedicato alla critica testuale delle opere italiane di Bruno (G. Aquilecchia, *Le opere italiane di Giordano Bruno. Critica testuale e oltre*, Bibliopolis, Napoli 1991, p. 15).

34. Nel primo caso si tratta di un *De imaginum compositionem* (27, 66), nel secondo di un *De minimo* (24, 76).

questa che, come ben sanno i frequentatori delle biblioteche italiane, è sinonimo, il più delle volte, dell'impossibilità definitiva di consultare quello che in molti casi è un esemplare unico. Uno di questi due casi era già stato segnalato dalla Sturlese nel suo *Censimento*³⁵; dell'altro sono stata testimone quando, nell'aprile del 1999, ho chiesto di consultare il volume bruniano appartenuto sicuramente a Cotugno. Curiosamente, in entrambi i casi si tratta del *De monade*: nel primo caso dell'edizione del 1591, nel secondo di quella del 1614; entrambe, cosa che desta più indignazione che curiosità, consultabili non nella sezione 'rari', nella quale è più attento il controllo sui libri.

Se rattrista sempre constatare casi del genere, credo che l'indignazione del lettore e dello studioso di Bruno non possa che aumentare pensando all'interesse diretto di Croce per l'ingresso di antiche stampe bruniane nella Biblioteca Nazionale di Napoli. D'altra parte, la gravità di tali 'scomparse' non può essere attenuata dalla considerazione che questi due esemplari del *De monade* fossero tra le cinque stampe bruniane acquisite dalla Biblioteca Nazionale di Napoli precedentemente all'interessamento di Croce. Tali episodi, nonostante sia ormai passato un secolo, ci inducono a condividere il timore espresso da Croce, in una lettera a Gentile datata 11 marzo 1900, che nella Biblioteca Nazionale di Napoli – e purtroppo non solo lì, possiamo aggiungere – «i libri... si *rubino* con gran facilità e frequenza!»³⁶.

35. Nel censire questo esemplare la Sturlese ha segnalato che «come risulta dal registro d'ingresso del 1886, all'esempl. del *De mon.* era legato insieme anche un *De tripl. min.*, del quale tuttavia non c'è più traccia ai cataloghi. Entrambi provenivano dalla biblioteca di Gaetano Cioffi» (R. Sturlese, *op. cit.*, p. 124).

36. Questa preoccupazione di Croce si trova espressa in una lettera nella quale avvertiva Gentile di quanto si diceva a Napoli in merito alla possibilità che fosse chiamato a ricoprire un incarico importante presso la biblioteca napoletana. Informandolo delle ragioni che lo avrebbero portato, nel caso di una richiesta ufficiale, a rifiutare, scriveva all'amico: «Non voglio annullarmi intellettualmente per due o tre anni, nel periodo della virilità intellettuale, qual è quello in cui ora dovrei trovarmi. Giorni sono, ho compiuto 34 anni. Farei a me stesso un danno forse insanabile per tutta la restante vita». Croce esprimeva tuttavia il rammarico di non potersi, in questo caso, occupare dello stato di «indecenza deplorabile» in cui si trovava la Biblioteca, nella quale, appunto, pensava si verificassero furti frequenti: B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, cit., p. 79. La lettera è ricordata da M. Iannotti (*art. cit.*, p. 123), sempre per illustrare i legami fra Croce e la «sua» Biblioteca Nazionale.

«ATTONITI... QUIA SIC STAGYRITA DOCEBAT».
BRUNO IN POLEMICA CON DIGGES

L'aggettivo 'attonitus' indica la particolare condizione di chi viene stordito da un tuono e perde momentaneamente l'uso delle facoltà; l'individuo è reso inerte dalla sensazione intensa e improvvisa, incapace di parlare e agire. L'attonito non è in grado di fuggire di fronte al pericolo, immobile e confuso, vede ciò che accade senza reagire. Ma 'attonitus' non rimanda solo alle conseguenze sull'uomo di fenomeni naturali; per estensione, il termine è usato anche in relazione ad eventi inaspettati e spaventosi connessi al divino: l'attonimento provocato dalla vista o dalle azioni degli dei delle mitologie greca e latina si trasmette alla letteratura cristiana, nella quale il termine passa a indicare l'effetto di un miracolo, l'immobilità e lo smarrimento dell'uomo di fronte alla potenza divina. La letteratura latina documenta questo uso con moltissimi esempi che mostrano la specificità dello spettro semantico proprio di 'attonitus'¹. Ai fini di questa analisi e come caso esemplare, basterà limitare lo sguardo alle sole *Metamorfosi* di Ovidio per trovare l'immobilità di un gruppo di Fenici alla vista di un serpente enorme e terrifico: lo spavento impedi loro di preparare le armi o la fuga e il mostro fece strage². Stesso effetto provoca la chioma di Gorgone, mutata in serpenti ripugnanti per atterrare i nemici, definiti «hostes attonitos»³. E ancora, sono attonite le bestie incantate da Orfeo e attoniti i giovani che assistono ai prodigi di Circe⁴. Alle notizie sulla sorte di Proserpina, Cerere rimane immobile come di pietra, sembrando completamente fuori di sé: «stupuit ceu saxea voces attonitae diu similis fuit»⁵. Nel *De la causa*⁶ Bruno cita i versi di Ovidio – che si aprono con un richiamo al «genus attonitum» – relativi alle parole di Pitagora sulla metempsicosi delle anime. La credenza nella corruzione delle sostanze particolari – sostiene

1. Per alcune osservazioni sulla tradizione medievale, si rimanda a G. Stabile, *Modelli naturali e analisi della vita emotiva. Il caso di Dante, 'Rime' CXVI*, in *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, a cura di A. Maierù - A. Paravicini Bagliani, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1981, pp. 379-383.

2. Ovidio, *Metamorfosi*, III, 39-47.

3. Ivi, IV, 802.

4. Ivi, XI, 20 e IX, 203.

5. Ivi, V, 509-12.

6. BOeuC III 141, per cui cfr. Ovidio, *Metamorfosi*, XV, 153-159. Su questo passo, vd. F. Centamore, «*Omnia mutantur, nihil interit*»: il pitagorismo delle *'Metamorfosi'* nell'idea di natura di Bruno, «Bruniana & Campanelliana», III (1997), pp. 231-243: 235 s.

Bruno – genera la paura della morte e della fine dei tempi in coloro che prestano fede ‘agli argomenti dei poeti’ e ‘alle false minacce’. Il riferimento ai «sofisti», che definiscono sostanza ciò che in realtà «resulta da la composizione», adombra il consueto polemico richiamo ai pedanti aristotelici, sostenitori della visione cristiana del mondo e della storia, per i quali l’attonimento è la conseguenza di un evento tragico legato alla fede, come la morte, sia essa individuale o universale. A costoro, Bruno oppone la sua filosofia, apertamente anticristiana e antiaristotelica, che si propone di liberare l’uomo dalle superstizioni religiose e dai dogmi dell’aristotelismo scolastico per riconsiderare la vicenda umana e la natura alla luce di leggi eterne e immutabili, dalle quali è esclusa la possibilità della dissoluzione delle sostanze, come anche ogni ulteriore intervento divino nell’ordine naturale. In questa prospettiva, l’attonimento, come naturale reazione di fronte alla morte, è giudicato mera superstizione originata dalla fedeltà ad una dogmatica teologica che vede il fine ultimo dell’individuo nella salvezza ultraterrena.

Benché in altri luoghi dei dialoghi italiani ritorni ancora il termine, è nel *De immenso* che si assiste ad un approfondimento tematico che conduce all’individuazione concreta e in chiave polemica della ‘schiera degli attoniti’. Nel poema francofortese, infatti, l’attonimento è associato ad una posizione filosofica che, fondata sull’identità tra le leggi naturali stabilite da Aristotele e la natura stessa, e dogmaticamente legata a tale ordine del mondo, rimane attonita in presenza di eventi non previsti dalle leggi dello Stagirita. Gli aristotelici rifiutano di accettare variazioni nell’ordine naturale per non ammettere l’errore del loro maestro e conseguentemente credono nell’esistenza di eventi miracolosi, temporanee sospensioni delle leggi di natura. Tutto ciò che non è possibile spiegare con le leggi dello Stagirita è «extra naturam», opera dell’onnipotenza divina che attraverso l’esercizio della ‘potentia absoluta’ crea miracoli interpretati come presagi apocalittici. Nel testo bruniano, il termine ‘attonitus’ acquista una decisa valenza polemica, indicando il dogmatismo di una filosofia che preferisce considerare la divinità autrice di prodigi e la natura mostruosa, piuttosto che riconoscere l’errore del ‘cieco’ Aristotele. Diversi passi del *De immenso* mostrano che per Bruno esiste un nesso tra la condizione degli attoniti, la filosofia aristotelica e l’interpretazione profetica di eventi naturali. Il termine occorre spesso in contesti nei quali sono presenti le critiche di Bruno al cristianesimo, in modo particolare alla fede nella prossima fine del mondo e nella seconda venuta di Cristo – annunciate dall’apparizione di segni celesti inviati dalla provvidenza divina – e al miracolo eucaristico, considerato da Bruno come superstizione religiosa e opposto alla vera manifestazione del divino in tutto l’universo e non in un singolo individuo⁷.

7. Cfr. BOL I,1 202 e 205: «ubi divinitatis, naturaeque splendorem, fusionem, et

Un caso notevole della polemica con gli attoniti si trova in *De immenso* VI, 20, un capitolo interamente dedicato all'esame dei fenomeni celesti comparsi nella seconda metà del Cinquecento, e in particolare alle comete sopralunari e alla stella 'nova' del 1572, che contraddicevano la tesi aristotelica dell'incorruttibilità celeste. Una volta determinata con certezza la posizione dei nuovi fenomeni al di sopra della sfera lunare, ossia della regione dove è ammessa generazione e corruzione dei corpi, gli astronomi e i filosofi aristotelici consideravano le novità celesti 'signa in coelum', messaggi profetici inviati da Dio per annunciare la prossima fine dei tempi. Inoltre, dal punto di vista cosmologico, il ricorso al miracolo consentiva, per esplicita ammissione degli astronomi, di conservare l'incorruttibilità celeste, violata solo temporaneamente dalle comete sopralunari e dalla 'nova', un astro comparso improvvisamente nel cielo delle stelle fisse, dove rimase visibile fino al marzo 1574, diminuendo progressivamente la sua luminosità.

Bruno dedica ampio spazio alla discussione degli aspetti cosmologici ed escatologici delle apparizioni celesti, censurando – sulla base del rifiuto della distinzione tra 'potentia assoluta' e 'potentia ordinata'⁸ – la loro interpretazione profetica. La filosofia naturale di Bruno, infatti, non ammette la separazione di legge divina e naturale: una volta identificate volontà, potenza e azione in Dio, la libertà divina di operare miracoli – ossia al di là delle leggi istituite 'ab aeterno' – è negata; quindi, la 'nova' non può che essere interpretata come appartenente al corso ordinario della natura, un fenomeno 'ex lege', non una violazione.

Alla 'nova' del 1572, Bruno fa riferimento anche nella parte poetica del capitolo, concentrando la sua attenzione sul nesso tra difesa dell'incorruttibilità celeste e ricorso al miracolo:

Miraculum attonitis magnum, signumque futuri/
Exitii mundo, discissas at-
titonantis/ Edicto leges naturae non patientis/
Ulla peregrini vestigia cor-
poris ultra/ Lunarem invexum, quia sic Stagyrita docebat⁹.

communicationem non in Aegyptio, Syro, Graeco, vel Romano individuo, non in cibo, potu, et ignobiliore quadam materia cum attonitorum seculo perquirimus, et inventum confingimus et somniamus: sed in augusta omnipotentis regia, in immenso aetheris spacio, in infinita naturae geminae omnia fientis et omnia facentis potentia». Cfr. anche BOL I,II 123: «Divino interdum nutu quia deviat extra/ Leges, attoniti exitium mundi minatur,/ Naturae effractis tabulis pessum omnia labi/ Malunt, quam tuto quisquam coeco sycophante/ Errorem appingat, sed divum consacret aras».

8. Su questo tema, cfr. M. A. Granada, *Il rifiuto della distinzione fra 'potentia assoluta' e 'potentia ordinata' di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno*, «Rivista di storia della filosofia», XLIX (1994), pp. 495-532.

9. BOL I,II 224.

Come in altri passi del *De immenso*, il riferimento agli attoniti indica i sostenitori del dettato aristotelico: la 'nova', situata oltre le orbite planetarie – «super hos septem»¹⁰ – non è prevista dalle leggi naturali stabilite da Aristotele, poiché queste non ammettono la presenza di corpi corruttibili oltre l'orbita lunare e, pertanto, è interpretata come 'signum' della futura fine del mondo. In questo caso, è possibile identificare con precisione gli obiettivi polemici di Bruno. Nella lettera dedicatoria delle *Alae seu scalae mathematicae*, l'opera stampata nel 1573 che il copernicano inglese Thomas Digges dedica alla 'nova'¹¹, si legge infatti:

Tum vero, quasi miraculo attonitus, antequam ausus sim hoc ipsum affirmare, vel meis oculis credere: variis repetitis observationibus, luce clarius deprehendi, longe supra Lunam ipsam esse¹².

La posizione di Digges riflette esattamente quella esposta da Bruno: l'inglese ritiene un miracolo l'apparizione della 'nova' sopra la sfera della Luna perché è in contraddizione con l'incorruttibilità dei cieli. Del resto, tutta l'argomentazione di Digges risente di questa impostazione: l'improvvisa apparizione dell'astro è il risultato di un intervento della volontà divina che sospende le leggi fisiche per annunciare la fine del mondo e la prossima venuta di Cristo. La 'nova' è quindi interpretata come «Deique stupendum ostentum», come già si legge nel titolo, «rarissimum signum vere miraculum, Deique nuntium»¹³, «stupendum Dei opus»¹⁴, «Deique mirandum opus universo mortalium generi... manifestandum»¹⁵. Inoltre,

10. *Ibid.*

11. Sulle teorie esposte nelle *Alae*, anche in relazione alla cosmologia bruniana, cfr. M. P. Lerner, *Le monde des sphères*, II, Les Belles Lettres, Paris 1997, pp. 31 ss.; e soprattutto gli studi di M. A. Granada, *Bruno, Digges, Palingenio: omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell'universo infinito*, «Rivista di storia della filosofia», XLVII (1992), pp. 47-73; Id., *Thomas Digges, Giordano Bruno e il copernicanesimo in Inghilterra*, in *Giordano Bruno 1583-1585. The English experience/ L'esperienze inglese*, Atti del convegno (Londra, 3-4 giugno 1994) a cura di M. Ciliberto e N. Mann, Firenze 1997, pp. 125-155; Id., *Cálculos cronológicos, novedades cosmológicas y expectativas escatológicas en la Europa del Siglo XVI*, «Rinascimento», n. s., XXXVII (1997), pp. 357-435, ai quali si è fatto costante riferimento.

12. Th. Digges, *Alae seu scalae mathematicae, quibus visibilium remotissima theatra cognoscendi, & planetarum omnium itinera novis & inauditis methodis explorari: tum huius portentosi syderis in mundi boreali plaga, insolito fulgore coruscantis, distantia, & magnitudo immensa, situque protinus tremendus indagari, Deique stupendum ostensum, terricolis expositum, cognosci liquidissime possit*, Londini 1573 [apud Thomam Marsh], f. A3r.

13. Ivi f. [2] A2r.

14. *Ibid.*

15. Ivi, A3v.

tutta l'organizzazione filosofica e cosmologica delle *Alae* rimanda ad una visione gerarchica, etereogenea e finitista del cosmo opposta a quella di Bruno; la Terra è vista come un 'carcere mortale', 'impero di Sarcoteo', dal quale l'uomo deve liberarsi attraverso le 'scale matematiche' o 'ali platoniche'. Lo stesso ricorso al miracolo nel caso della 'nova' è indice di una filosofia legata al dualismo cosmologico, associato ad una forte presenza di platonismo cristiano. In questo contesto deve essere interpretato il riferimento, presente anche nel testo bruniano, all'impossibilità che corpi transitori e mutevoli – come appariva la 'nova' – potessero essere localizzati oltre la sfera della Luna. La causa dell'attonimento di Digges è quindi l'apparente violazione delle leggi naturali costituita dalla presenza di un corpo effimero e volubile nella sfera celeste. Con il rimando, nel passo del *De immenso*, allo 'Stagyrita', Bruno intende mettere in risalto la polemica con la cosmologia aristotelica, falsa, a suo giudizio, e nel pieno di una crisi epocale che avrebbe presto portato alla sua dissoluzione. Il passo del *De immenso* si presenta dunque come una critica all'impostazione filosofica di Digges nel suo complesso e, insieme, come un richiamo ad un'interpretazione non profetica della 'nova'. Agli occhi di Bruno, il copernicano inglese doveva apparire come immerso nell'errore e nella superstizione, incapace di spezzare in modo definitivo le catene che lo legavano ai dogmi della cosmologia aristotelica, finitista e gerarchica, che in Digges è anche permeata di elementi palingeniani, altro idolo polemico del *De immenso*.

Allo stesso modo di Digges, altri contemporanei di Bruno reagiscono alle novità celesti. Per esempio, in un testo di Cornelio Gemma, altro autore citato nel *De immenso*, è possibile rintracciare un passo simile a quello visto nelle *Alae*: Gemma rimane attonito di fronte alla inaspettata apparizione dell'astro del 1572, svelando in questo modo una disposizione nei confronti della realtà naturale vincolata all'interpretazione 'miracolosa' di tutto ciò che sfugge alle leggi aristoteliche¹⁶. E ancora, critiche analoghe a quelle rivolte a Digges e Gemma, vengono riservate da Bruno ad alcuni astronomi 'accecati dalle tenebre della filosofia volgare e dalla fede cristiana', perché gridano al miracolo di fronte ai recenti segni celesti, in quanto «verius facit Aristotelis disciplina»¹⁷.

Concludendo, l'uso del termine 'attonitus', all'interno della polemica anticristiana di Bruno, svolge la funzione di individuare l'atteggiamento di coloro che rinunciano alla vera conoscenza, preferendo invece la supersti-

16. C. Gemma, *De naturae divinis characterismis seu raris et admirandis spectaculis, indicibus, proprietatibus rerum in partibus singulis universi, Libri II*, Antverpiae, ex off. Ch. Plantini 1575, Lib. II, p. 114: «Me vero attonitum altius inquirendi studium cepit, existimantem tunc prius unam esse ex illis Cassiopeae stellis lucidioribus, quae formam totius syderis circumscribunt».

17. BOL I,II 228.

zione e l'impostura del dogmatismo aristotelico e cristiano al quale aderiscono ciecamente. Sul piano della cosmologia, questo si traduce in una posizione di chiusura nei confronti della novità cosmologica e, di riflesso, filosofica proposta dalle osservazioni astronomiche della seconda metà del Cinquecento. La schiera degli attoniti, tra i quali è Digges, si rifugia infatti nell'intervento dell'onnipotenza divina piuttosto che accettare una natura diversa da quella disegnata da Aristotele. A questa istanza conservatrice, Bruno oppone una filosofia che inquadra la 'nova' all'interno delle leggi naturali, e che nell'alternativa radicale tra l'attonito e il filosofo vede una delle forme attraverso le quali marcare la distanza con tanta parte della cultura del suo tempo.

UNA CITAZIONE DELL'INVOCAZIONE A VENERE' DEL *DE RERUM NATURA* NEL PRIMO CINQUECENTO

Nella sua ampia esposizione sull'opera di Lucrezio, pubblicata nel *Catalogus translationum et commentariorum* edito dalla Union Académique Internationale per le cure di Paul Oskar Kristeller e di F. Edward Cranz, Wolfgang Bernard Fleischmann accenna alla questione, affascinante quanto dibattuta, di un interesse degli autori rinascimentali non tanto per il *De rerum natura* nel suo complesso, quanto specificamente per quell'Invocazione a Venere' con cui si apre il capolavoro lucreziano¹. Opportunamente, l'autore cita in proposito la *Breve spositione di tutta l'opera di Lucrezio*, il testo di Girolamo Frachetta pubblicato a Venezia nel 1589 il cui VII capitolo, interamente dedicato al noto *incipit* dell'opera, molto deve ai commentari di Dionysius Lambinus al *De rerum natura*². Il saggio di Frachetta, sottolinea Fleischmann, rappresenta «the only presently known evidence that Lucretius' invocation may have been of special interest to Italian readers of the time»³. L'affermazione, benché non supportata da altra documentazione, trova ulteriore conferma nell'individuazione di una traduzione italiana a stampa dell'Invocazione a Venere' – seppure parziale e frammentaria –, che si colloca temporalmente molti decenni prima della pubblicazione dell'opera di Frachetta e data precisamente al 1525.

È nota la fortuna del *De rerum natura* tra il 1417 – anno a cui risale la scoperta del manoscritto completo in Germania da parte di Poggio Bracciolini – e il 1600, non soltanto come opera letteraria oggetto di ripetute imitazioni in latino e in vernacolo, ma anche come testo di riferimento scientifico nella descrizione dei fenomeni naturali⁴. L'attenzione poi per i suoi contenuti etici si esprime nella preoccupazione di alcuni autori del tardo Cinquecento di attenuare la portata antireligiosa di certe questioni filosofi-

1. W. B. Fleischmann, *sub voce*, in *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Annotated Lists and Guides*, II, Washington (D.C.) 1971, p. 349 ss.

2. *Titi Lucretii Cari de rerum natura libri sex a Dionysio Lambino... ex auctoritate quinque codicum mss. emendati... et praeterea brevibus... commentarijs illustrati*, Parisijs 1563 (cfr. in particolare il commentario sui vv. 1-58 del l. I). Sul Frachetta si veda la voce di E. Baldini in *Dizionario biografico degli Italiani*, XLIX, Roma 1997, pp. 567-73.

3. *Catalogus translationum et commentariorum* cit., p. 354.

4. Lucrezio è definito sin dalle prime edizioni «poeta philosophicus antiquissimus». Cfr. a questo proposito le osservazioni di C. A. Gordon nell'introduzione al volume *A Bibliography of Lucretius*, London 1962, pp. 16-7.

che delineate nel poema, nel tentativo di conciliarle con i principi della morale cristiana⁵. Per tutto il Quattrocento, tuttavia, si ammira al più la fluidità del verso – seppure ritenuto talora alquanto rozzo – e lo stile lucreziani, tanto che l'apprezzamento di Marsilio Ficino per i contenuti filosofici dell'opera è da considerarsi quasi un'eccezione. Ficino, infatti – lo sottolinea Eugenio Garin nella sua *Storia della filosofia italiana* –, anticipa di circa un cinquantennio la fortuna della dottrina etica di Lucrezio che egli ritiene compatibile con la morale stoica e cristiana, come poi si affermerà generalmente a partire dalla seconda metà del XVI secolo, sia da parte di scrittori di lingua latina – Francesco Filippo Pedemonte e Antonio Possevino, ad esempio – sia pure di lingua vernacolare, soprattutto in ambito francese⁶. Prima dunque che per il contenuto poetico e gli aspetti morali, il poema lucreziano fu letto e studiato per il suo impianto naturalistico e ciò spiegherebbe almeno in parte la scarsa diffusione di traduzioni, edizioni e commenti di epoca umanistica, a fronte del gran fervore profuso nei confronti di testi classici considerati più schiettamente letterari⁷.

Alla pubblicazione dell'*editio princeps* del *De rerum natura* (Brescia 1473),

5. Su questa scia si collocano il già citato commentario di Lambino e gli *Essais* di Montaigne: cfr. ora *Montaigne's Annotated Copy of Lucretius*, A transcription and study of the manuscript, notes and pen-marks by M. A. Screech, with a foreword by G. de Botton, Genève 1998.

6. Senza soffermarsi qui sulla storia della fortuna dell'etica lucreziana, basterà citare, per l'argomento che interessa, l'*Ecphrasis in Horatii Flacci Artem poeticam* di F. F. Pedemonte del 1566 e la *Tractatio de poësi et pictura ethica, humana et fabulosa collata cum vera, honesta, et sacra* di A. Possevino del 1593. In Francia, come è noto, Ronsard e Montaigne considerano Lucrezio un moralista, tuttavia, C. A. Fusil ha mostrato che Lucrezio fu apprezzato in Francia più dagli artisti che dai *philosophes*, i quali «n'approuvent guère Lucrèce et n'usent que très modérément du poème *De la nature*». Tra i suoi numerosi saggi, si vedano, ad esempio: *L'Anti-Lucrèce de Cardinal de Polignac. Contribution à l'étude de la pensée philosophique et scientifique dans le premier tiers du XVIII siècle*, Paris 1917; *Lucrèce et les philosophes du XVIII siècle*, «Revue d'histoire littéraire de la France», XXXV (1928), pp. 194-210: 194; *Lucrèce et les littérateurs, poètes et artistes du XVIII siècle*, ivi, XXXVII (1930), pp. 161-76; *Lucrèce et la pensée française du XIX siècle*, ivi, XLIV (1937), pp. 366-89 e 491-516; *Rabelais et Lucrèce*, «Revue du XVI siècle», XII (1925), pp. 157-61; *Montaigne et Lucrèce*, ivi, XIII (1926), pp. 265-81. In generale, per una storia della fortuna di Lucrezio, resta ancora indispensabile G. D. Hadzsits, *Lucretius and his Influence*, New York 1935.

7. A questo proposito, Fleischmann rileva la scarsa attenzione di L. Valla o di Erasmo nei confronti dell'opera lucreziana che è invece citata da A. Poliziano (cfr. *Opera omnia*, a cura di I. Maier, Torino 1970-1971, *passim*), da M. Marullo, da G. G. Pontano in *Urania, sive de stellis* e nel *De principiis rerum* di S. Capece. Ma l'elenco potrebbe continuare sino ad includere il nome di Giordano Bruno che nel *De immenso et innumerabilibus seu de universo et mundis*, così come nei dialoghi italiani e nel *De infinito, universo e mondi* riecheggia in più punti l'opera di Lucrezio. Cfr. A. Perfetti, *Motivi lucreziani in Bruno: la terra come 'madre delle cose' e la teoria dei semina*, in

come è noto, altre ne seguirono: a Verona nel 1486, a Venezia nel 1495 e ancora a Venezia presso Aldo nel 1500 e poi a Bologna nel 1511 – quest'ultima costituisce la prima edizione commentata di Giovan Battista Pio. Alla giuntina del 1512-13 di Pietro Candido, che utilizzò le note apportate da Marullo e che è considerata per molti versi «the most interesting edition of Lucretius... certainly the most 'romantic'»⁸, seguì una seconda edizione aldina del 1515 ripubblicata più volte nel corso del Cinquecento anche a Basilea e a Lione. Per quanto letto e ammirato, il poema lucreziano non era tuttavia ritenuto idoneo per l'insegnamento scolastico. Proibito dal Sinodo di Firenze del 1517, convocato per dare seguito ai decreti del Concilio Laterano del '13 contro l'«empia» dottrina della mortalità dell'anima individuale, il *De rerum natura* restò escluso dai *curricula* delle scuole di grammatica, in particolare, ben oltre l'epoca rinascimentale: «Ut nullus de caetero ludi magister audeat in scholis suis exponere adolescentibus poemata, aut quaecumque alia opera lasciva et impia, quale est Lucretii poema, ubi animae mortalitatem totis viribus ostendere nititur», così recitava l'ordine di bando⁹.

Queste rapide note, per altro su temi assai dibattuti, sono state qui brevemente richiamate per evocare il contesto culturale in cui si situa la traduzione italiana dell'inno a Venere quale si presenta in quel denso trattato dal tenore enciclopedico che è il *Libro de natura de Amore* di Mario Equicola, pubblicato a Venezia presso Lorenzo Lorio «in la commune Italica lingua»¹⁰ nel 1525 e, l'anno successivo, «novamente stampato et con

Lectures Bruniane del Lessico Intellettuale Europeo, I-II (1996-1997), a cura di E. Canone, Pisa-Roma 1999, in corso di stampa.

8. Si veda C. A. Gordon, *A Bibliography of Lucretius* cit., p. 47. La storia di M. Marullo, perseguitato e soldato di fortuna che, in fuga da Costantinopoli dopo la resa ai Turchi nel 1453, recò con sé il testo del poema di Lucrezio, sul quale apportò importanti emendazioni registrate nell'edizione di Firenze, è stata descritta da B. Croce in *Michele Marullo Tarcaniota. Le elegie per la patria perduta ed altri suoi carmi. Biografia, testi e traduzioni*, Bari 1938.

9. Il testo della bolla è in Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, XXXV, Paris 1902, col. 270; cfr. F. Gilbert, *Cristianesimo, Umanesimo e la Bolla «Apostolici Regiminis» del 1513*, «Rivista storica italiana», LXXIX (1967), pp. 976-90: 978.

10. Cfr. D. Santoro, *Della vita e delle opere di Mario Equicola*, Chieti 1906. Elogi al libro di Equicola sono in A. Nifo, *De Pulchro et de Amore* pubblicato nel 1529, pochi anni dopo il *Libro de natura de Amore*. L'ipotesi di una prima stesura dell'opera in lingua latina era stata sostenuta da R. Renier (*Per la cronologia e la composizione del «Libro de Natura de Amore» di Mario Equicola*, «Giornale storico della letteratura italiana», XIV, 1889, pp. 212-33), ma D. De Robertis aveva poi manifestato alcune perplessità circa questa presunta versione originale latina (*La composizione del «De Natura de amore» e i canzonieri antichi maneggiati da Mario Equicola*, «Studi di filologia italiana», XVII, 1959, pp. 189-220). Sulla lingua di Equicola, che risentirebbe, se-

somma diligentia corretto», sempre a Venezia presso Gioanniantonio & Fratelli de Sabbio. Autore bilingue, Equicola torna ripetutamente nel *Libro* sull'opportunità di esprimersi in lingua italiana «per honorare il nostro usitatissimo idioma, & per non rifugire la consuetudine del cotidiano Favel-lare» e a questo tema dedica, oltre ad alcuni suoi opuscoli manoscritti e a stampa, una lunga digressione contenuta nell'opera stessa¹¹.

Nel volume, dedicato alla notissima Isabella d'Este «marchesana di Mantova», di cui Equicola fu precettore tra il 1507 e il 1519, si fa riferimento ad autori e dottrine cruciali della tradizione classica, medievale e neoplatonica:

Tra philosophice sette eligemmo la academia: La verità christiana sempre abbracciamo, l'ordine di Aristotele, che distintamente procede, mi piacque: Platone me insegnò ornar li principij con qualche digressione, che dalla materia pare diversa. Vedrasi adunque in questa nave, benché tenue et piccola sia quanto in me è stato, Platone con Dionisio governare il temone, Aristotele con Aurelio Augustino ministrar le vele, & li remi muover M. Tulio, da historici & poeti agiutato¹².

Diviso in sei libri, il *Libro de natura de Amore* si propone di analizzare «quanto e quali siano li effetti, cause, & moti, che per amor all'animi nostri avvengono: et quel li commovono: quale la falsa, quale la vera volupta, che indi resulta»: della natura d'amore, dunque, nel senso stabilito da Aristotele nel *De animalibus*, da Cicerone nel *De natura deorum* e da Plinio a proposito «di quanto contiene l'universo, cioè dell'essere, qualità, & effetti loro»¹³. Sporadici, ma espliciti richiami a Lucrezio sono ravvisabili nell'opera. Nel primo libro, ad esempio, discutendo dei progressi dell'arte poetica, si legge che, mentre da «principio cosa rude apparve», «in Lazio da Ennio, Lucrezio, e Catullo imperfecta e robustissima età pervenne in Pu-

condo taluni critici, di una 'crisi terminologica' e di idee col passaggio dalla lingua «cortesiana romana» alla «comune italica», si veda: G. Castagno, *L'autografo del «Libro de natura de amore» di Mario Equicola*, in *Arte, pensiero e cultura a Mantova nel primo Rinascimento in rapporto con la Toscana e con il Veneto*, Atti del VI Convegno internazionale di studi sul Rinascimento, 27 settembre-1 ottobre 1961, Firenze 1965, pp. 133-43; I. Rocchi, *Per una nuova cronologia e valutazione del «Libro de Natura de Amore» di Mario Equicola*, «Giornale storico della letteratura italiana», XCIII (1976), pp. 566-85; M. Pozzi, *Mario Equicola e la cultura cortigiana: appunti sulla redazione manoscritta del «Libro de natura de amore»*, «Lettere italiane», XXXII (1980), pp. 149-71, benché non sempre condivisibile il giudizio complessivo sull'opera e sull'autore; *Dizionario biografico degli Italiani*, XLIII, Roma 1993, *sub voce*.

11. M. Equicola, *Libro de natura de Amore* cit., p. 154 ss.

12. Ivi, p. 203v.

13. Ivi, p. 22r.

blio Virgilio Marone»¹⁴. Nel quarto libro sulla passione d'amore Equicola si diffonde in descrizioni e immagini di grande suggestione dipingendo a tinte fosche, ma non senza una sottile ironia, l'inefficacia di ogni arte magica contro il divampare delle «fiamme d'amore»: «Né Picatrice né Plines removeranno una minima particella di tal passione con sangue de huomo, cerebro de rondina, latte & succo de mirtho, & bruttezza della orecchia sinistra»¹⁵. Equicola, inoltre, riporta il giudizio blasfemo di Lucrezio, secondo il quale non vi è «altro inferno che questa nostra habitata terra»¹⁶.

È in fondo a quest'ultimo e cruciale IV libro che Equicola, pur senza citare Lucrezio, scioglie il suo inno a Venere, culmine ed icona dell'amore per eccellenza, riproducendo in volgare italiano il testo d'esordio del *De rerum natura*:

Et a te o alma Venere madre delli amori, delli dei & de gli huomini volupta: Tu del cielo, della terra & del mare sei signora: tu hai creati li dei, tu dai causa alle sementi et arbori, per te il mare ha pesci, la terra bruti & rationali, tu congregasti insieme gli huomini, tu causa sei delle città, tu mutasti il fero vivere, & habiti agresti in humani costumi, tu hai dati alli mortali la poetica, tu la oratoria, tu de tutte arti inventrice, causa et perfettrice¹⁷.

14. Ivi, p. 8r.

15. Ivi, p. 137r. Sempre nel IV libro, a proposito di Lucrezio si legge: «Lascieremo le erudite parole, & alta sententia del dotto Lucretio, perché afferma alcune volte noi divinamente amare et vederse che è amata sovente donna di bellezza non bella» (ivi, p. 114r; il riferimento è al libro IV del *De rerum natura*, 1278).

16. *De rerum natura*, III, 992. In relazione al tema dei rimedi d'amore, in un altro passo, sempre del IV libro, Equicola afferma che in molti casi «ogni remedio di Lucretio è frustatorio», poiché la memoria perseguiterà l'amante non corrisposto riproponendo l'immagine dell'amata nel sonno oppure con «simulacri, nuntij et messi del bel volto et bel colore dell'amata. Perché subito che alcuno è percorso dalle arme di Venere, cerca congiungersi, et donde ha havuta la ferita indi ridurla in cicatrice. Questo è in noi Venere, de qui è il nome amore, de qui succedono pensieri. Et, se l'amata persona è absente, la sua imagine te è sempre inanzi. Lo suo dolce nome all'orecchia si sente» (M. Equicola, *Libro de natura de Amore* cit., p. 143v).

17. La traduzione prosegue parafrasando il testo lucreziano: «A te supplico et tua protettion chieggi, che governatrice te mostri, se la mia nave in pericolo di naufragio se ritrovarà: Se del tuo presidio et patrocinio me farai degno, de viole, rose, aloe, costo, mastiche, papavero, salice, gigli con vari odoramenti, te farò suffomigazioni, in habito nuovo, mondo et puro nell'ora prima del tuo giorno, stando il sole in capo di pesce, et la luna in cancro, te sacrificarò una tortora et una columba, promettendoti, niuna cosa me sarà più grata che gratificar quella alla quale né hai fatto servo et dato soggetto. Niuna cosa mi serà di maggior volupta, che contemplar lei, lei ossequire, lei laudare, di lei pensare & scrivere. Senza sperar premio, esser suo

Nel richiamo a Lucrezio riecheggia l'attenzione di Ficino per il tema morale¹⁸, ma solo nel senso di una riflessione sulla debolezza della natura umana – «Semo più fragili che vetro», commenta amaramente Equicola a proposito del destino umano¹⁹ – e di un'ammonizione al controllo delle proprie emozioni – «Così noi de la noiosa fortuna le forze sprezzemo, & le perturbationi in miglior stato trasferiamo»²⁰ –, mentre la presenza nell'opera dei primi versi del *De rerum natura* in traduzione italiana appare, più che una ripresa di motivi di ispirazione ficiniana, come l'espressione del tentativo di inserire il poeta del 'materialismo' nel solco di quella filosofia dell'amore che così fortemente caratterizzò i secoli dell'Umanesimo e del Rinascimento. In questo senso, la presenza di Lucrezio in un testo del primo '500 testimonia in modo significativo dell'interesse per quell'«Invocazione a Venere» che altri autori recupereranno e salderanno più tardi alla tradizione rinascimentale della trattistica d'amore²¹.

sempre: lei sola in ogni tempo, luogo, atto, habito, haverla per suprema signora con desiderio (se dirlo lice) che allo estremo de miei giorni l'anima col fato dell'amato Leandro dal corpo se discioglie» (ivi, pp. 137v-8r). Per quanto attiene alle traduzioni italiane integrali, il *De rerum natura* fu tradotto, come è noto, da G. Muscettola in versi intorno al 1530, ma il manoscritto non fu mai stampato e ben presto scomparve. Seguirono poi diverse traduzioni in francese, inglese e olandese ma il Lucrezio poté conoscere la prima versione italiana completa nell'edizione curata da A. Marchetti e pubblicata a Londra nel 1717, benché completata sin dal 1669. Sulle complesse vicende connesse alla stampa dell'opera accusata di ateismo e quindi inserita nell'*Index librorum prohibitorum*, si veda M. Saccenti, *Lucrezio in Toscana. Studi su Alessandro Marchetti*, Firenze 1966. L'esemplare londinese reca sul frontespizio una bella acquaforte di Goupy, un artista poco noto, raffigurante Marte e Venere.

18. È intorno al 1457 che l'interesse di Ficino per l'opera di Lucrezio si fa più vivo, come documenta una lettera del 1492 a M. Uranio nella quale egli confessa di aver distrutto dei *commentariola in Lucretium* composti nell'epoca in cui pure inseriva in alcune epistole a M. Mercati ed a A. Serafico ampie citazioni dal *De rerum natura*, relative tutte all'aspirazione epicurea alla pace interiore: cfr. *Supplementum Ficinianum: Marsilii Ficini Florentini philosophi Platonici opuscula inedita et dispersa*, ed. P. O. Kristeller, Firenze 1937, 2 voll.

19. M. Equicola, *Libro de natura de Amore* cit., p. 207r.

20. Ivi, p. 208r.

21. Solo a titolo d'esempio, e in relazione all'uso di parafrasare il testo dell'*Invocazione*, si può qui richiamare il passo dello *Spaccio de la bestia trionfante* di Bruno, in cui Sofia riferisce a Saulino dell'incontro di Venere con Giove, riproponendo nei seguenti versi l'esordio dell'opera lucreziana: «La bella madre del gemino amore, / la diva potestà d'uomini e dei, / Quella per cui ogni animante al mondo / Vien concepito, e nato vede il sole, / Per cui fuggono i venti e le tempeste, / Quando spunta dal lucid'oriente, / Gli arride il mar tranquillo, e di bel manto / La terra si rinveste, e gli presenta / Per belle man di Naiade gentili / Di copia di fronde, fiori e frutti / Colmo il smaltato corno d'Acheloo» (BDI 586).

IL CONVEGNO INTERNAZIONALE DI TOURS SU FICINO

Dal 7 al 10 luglio 1999 si è svolto, presso il Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance (C.E.S.R.) di Tours (e-mail: cesr@univ-tours.fr), il «XLII Colloque International d'Études Humanistes», dedicato a *Marsile Ficin 1499-1999* e organizzato da Stéphane Toussaint. I lavori sono stati aperti dagli interventi di Jacques Gautron (Rettore dell'Université François Rabelais) e di Gérard Chaix (Direttore del C.E.S.R.). Hanno partecipato al convegno, oltre a Toussaint (C.N.R.S.-C.E.S.R.): Marc Fumaroli (Collège de France), Cesare Vasoli (Università di Firenze), Pierre Laurens (Université Paris IV), Jean-Claude Margolin (Tours), Frank La Brasca (Université de Tours), Valery Rees (London School of Economics), Anne Fogarty (University College, Dublin), Andrea Rabassini (Università di Torino), Christopher Celenza (Michigan State University), Paul R. Blum (Pazmany University), Yona Dureau (Saint-Etienne), Thomas Leinkauf (Universität Münster), Tristan Dagron (C.N.R.S.), Fosca Maria Zini (Parigi), Enno Rudolph (Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft Heidelberg), Bruno Pinchard (C.E.S.R.), Nicolas Weill-Parot (Université Paris VIII), Patrizia Castelli (Università di Ferrara), Philippe Morel (Université de Paris I), Teodoro Katinis (Università di Roma Tre).

Il Convegno, insieme ad altri incontri che si sono svolti in diverse città europee (per ulteriori informazioni: <http://www.prismanet.com/ficino/>) in occasione del cinquecentenario della morte di Marsilio Ficino, ha inteso valorizzare l'opera del filosofo nei suoi molteplici aspetti. Nell'ambito di questo incontro, i cui *Atti* saranno pubblicati dal C.E.S.R., è stato presentato il primo volume (1999) di «Accademia», un periodico annuale – diretto da Toussaint e Sebastiano Gentile – della *Société Marsile Ficin*. Lo scopo dichiarato del periodico è di pubblicare articoli e documenti inediti o rari riguardanti la figura e l'opera di Ficino e, più in generale, la storia del neoplatonismo rinascimentale nei suoi vari aspetti. Sin dal primo numero la rivista mostra un approccio pluridisciplinare verso il Rinascimento: dalla filosofia alla storia delle religioni, dalla filologia fino alla psicoanalisi. Lo stesso titolo, «Accademia», costituisce il tal senso un'indicazione eloquente del progetto dei curatori.

Durante il *Colloque* sono stati affrontati questioni di natura filologica, storica e filosofica. Innanzitutto, ci si è soffermati sul lavoro fondamentale, e in buona parte ancora da fare, di edizione critica e traduzione delle opere di Ficino, ponendo in evidenza la complessità e, allo stesso tempo, l'urgenza di mettere a disposizione di un pubblico più ampio i testi di questo autore. Come è noto, una parte considerevole dell'opera ficiniana riguarda

le traduzione di testi latini e greci; dunque, alcuni interventi hanno mirato a chiarire l'importanza di Ficino come traduttore e commentatore di alcuni degli autori fondamentali dell'antichità, quali, ad esempio, Proclo, Sinnesio e Giamblico. È stato messo in evidenza quanto le diverse tradizioni del pensiero occidentali abbiano influenzato l'opera ficiniana e, attraverso di essa, tutto il Rinascimento. Tale diffusione e reinterpretazione dell'antichità ha avuto ripercussioni a livello europeo, anche su autori decisivi provenienti da tradizioni diverse, da Montaigne a Shakespeare. Per quanto riguarda le figure precedenti e storicamente più vicine a Ficino, si è trattato dell'opera di Dante e di Petrarca, in quanto rappresentanti di una tradizione di lingua e di pensiero alla quale l'autore si ricollega in modo più o meno diretto. Di pari importanza è stata l'analisi dei legami – personali ed epistolari – tra l'autore ed alcune tra i personaggi (e le famiglie) più rilevanti dell'epoca; durante il convegno si sono approfonditi in particolare gli scambi con Poliziano e i De Ganay. Per quanto riguarda le diverse tradizioni che convivevano nell'Europa dell'epoca, ci si è soffermati soprattutto su quella ebraica e cabbalistica, riferendosi a una figura chiave come Leone Ebreo, del quale è stata sottolineata la familiarità con i temi presenti nel *De amore*.

Altri interventi sono stati dedicati all'analisi di alcune problematiche filosofiche presenti nell'opera ficiniana. Si è trattato del rapporto tra religione e istinto, per come emerge dalla *Theologia platonica* e dal *De christiana religione*, e della filosofia politica dell'autore. È stato analizzato il significato di termini cruciali, quali *mens*, *intellectus* e *virtus* e dei rapporti semantici che l'autore instaura tra di loro. Si è poi trattato del ruolo della dialettica nel pensiero di Ficino e della sua concezione della materia. L'attenzione si è soffermata, inoltre, sulla rilevanza filosofica della *imaginatio*, della *phantasia* e dello *spiritus phantasticus*, come concetti fondamentali per comprendere alcuni passaggi della teoria ficiniana della conoscenza e delle arti. Il tema della magia, centrale nell'opera del filosofo, è stato trattato a più riprese, portando l'attenzione sulla natura demonica dell'arte magica e sulla sua funzione mediatrice tra l'uomo e le intelligenze celesti. In relazione a questo problema, e con riferimento alla questione di un'arte terapeutica, è stata evidenziata l'importanza della cultura e della pratica medica del tempo per la comprensione della medicina ficiniana. L'attenzione si è poi soffermata sulla natura e sulla funzione delle immagini astrologiche, di cui si parla nelle pagine del *De vita coelitus comparanda* e in altre opere, illustrando il nesso tra le descrizioni di Ficino e la cultura artistica a lui contemporanea. Si è ancora parlato di arte e astrologia nel tentativo di reinterpretare gli affreschi di Palazzo Schifanoia a Ferrara. Tanto le considerazioni storiche quanto quelle teoretiche sono state costantemente collocate nel più ampio contesto della tradizione platonica e neoplatonica, ponendo il problema dell'eclettismo nella formazione del pensiero ficiniano. Durante il convegno ci si è anche soffermati sull'influenza che il neoplatoni-

smo rinascimentale, e in particolare di Ficino, ha esercitato nell'opera poetica di un autore come W. B. Yeats.

TEODORO KATINIS

L'INQUISIZIONE E GLI STORICI

Significativamente in prossimità del giubileo del nuovo millennio, durante il quale il Pontefice chiederà perdono per le vittime del tribunale romano, gli invalicabili cancelli del Sant'Uffizio sono finalmente stati aperti. La *Terzio millennio adveniente* annunciava un imminente esame di coscienza della Chiesa, esame di coscienza che necessita della conoscenza del passato e l'apertura dell'archivio del Sant'Uffizio e dell'Indice, ora della Congregazione per la dottrina della fede (ACDF) rientra in questa svolta politica del Vaticano. Per rendere pubblica la decisione e per metterne in evidenza la rilevanza, il 22 gennaio 1998 l'Accademia dei Lincei ha ospitato la giornata di apertura ufficiale dell'archivio, dove sono stati presentati i primi risultati di ricerche in corso e dove si è potuto finalmente conoscere l'entità dei fondi conservati. Nel novembre precedente Adriano Prosperi aveva tenuto una lezione sulla propria esperienza nell'Archivio (*Una esperienza di ricerca nell'Archivio del Sant'Uffizio*, «Belfagor», LIII (1998), pp. 309-345). Ben note sono la storia dell'archivio e la dispersione delle fonti inquisitoriali, che ne spiegano l'incompletezza. Si è persa l'interessante serie processuale, ma resta la serie dei *Decreta*, attraverso la quale si può delineare la storia dell'istituzione, mentre la documentazione dell'Archivio della Congregazione dell'Indice è pressoché intatta. Tra gli interventi (ora raccolti nel volume degli atti, *L'apertura degli archivi del Sant'Uffizio romano*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1998) si ricorda quello di Adriano Prosperi, che ha messo in evidenza la storia della storiografia sull'inquisizione richiamando la compresenza «di aspetti di sorveglianza e repressione... fianco a fianco di quelli di elaborazione positiva e di influsso costruttivo» (p. 25). Silvana Seidel Menchi, dal canto suo, ha delineato un primo quadro delle prospettive di ricerca per la storia della Congregazione dell'Indice. Nell'ambito del convegno sono intervenuti anche Monsignor Cifres, che ha descritto i fondi dell'Archivio del Sant'Uffizio, Monsignor Bertone e il cardinale Ratzinger. Particolare attenzione merita la tavola rotonda, autentica occasione di confronto tra gli studiosi, che ha chiarito quali aspettative parzialmente deluse fossero nate con l'apertura dell'archivio: in questa occasione, oltre all'auspicio di poter delineare finalmente un confronto tra inquisizione romana e inquisizione spagnola, sono state presentate alcune rilevanti ricerche, come il progetto di Ugo Baldini sulla storia dei rapporti tra chiesa cattolica e scienza e quello di De Bujanda volto a ricostruire i percorsi che portarono alle condanne delle opere. Altri progetti sono stati avviati per la pubblicazione della serie dei *Decreta Santi Officii*, nonché sui materiali della Congregazione dell'Indice.

Alla censura è stato dedicato il convegno torinese, che si è svolto il 5 marzo 1999, a dieci anni dalla morte di Luigi Firpo (*Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*). Il giorno prima – in occasione della presentazione del volume conclusivo della monumentale opera di De Bujanda sugli Indici dei libri proibiti del Cinquecento (*Index*

des livres interdits, Librairie Droz, Genève 1984-1996, voll. 10) – si è svolto un dibattito che ha visto intervenire tra gli altri Antonio Rotondò, Ugo Rozzo, lo stesso De Bujanda e Gigliola Fragnito. Quest'ultima ha inaugurato la giornata di studio analizzando, sulla base di documenti rintracciati anche nell'archivio della Congregazione per la dottrina della fede, il funzionamento della Congregazione dell'Indice e ha messo in luce le difficoltà della prassi censoria, mostrando come il fallimento dell'Indice fosse dovuto soprattutto alla scelta di appoggiarsi agli ordinari diocesani. Passando dalla teoria ai fatti, Cesare Vasoli ha esaminato la censura sui testi di Francesco Giorgio per mostrare un esempio della prassi di espurgazione. Un taglio diverso alla questione della censura è quello proposto da Diego Quagliani, che, partendo dalla difesa della censura ecclesiastica così come si legge nella *République* di Bodin, mostra come si arrivi all'idea della censura di Althusius, ma soprattutto come si giunga alla teorizzazione del compito dello Stato di vigilare sui costumi e sulla moralità dei cittadini. Savelli ha esposto i primi risultati di una ricerca, volta ad analizzare la censura delle opere giuridiche, focalizzando la sua attenzione sul peculiare caso di Du Moulin. Lavorando sempre sui fondi del Sant'Uffizio, Enzo Baldini ha dato notizia di importanti documenti sulla censura delle opere di Bodin e di Francesco Pucci (sul quale si segnala Id., *Pucci, Bruno e Campanella*, «Bruniana & Campanelliana», V (1999), pp. 232-234 e lo studio di G. Caravale, *Inediti di Francesco Pucci presso l'archivio del Sant'Uffizio*, «Il Pensiero politico», XXXII (1999), pp. 69-82), ma la storia della censura può essere scritta anche utilizzando le nunziature, come ha dimostrato Paolo Carta, che ha rintracciato alcuni documenti significativi su François Hotman. I fondi del Sant'Uffizio permettono di ricostruire anche il pubblico dei lettori e di coloro che chiedevano licenza di lettura, come ha mostrato Ugo Baldini.

L'Accademia dei Lincei è stata nuovamente teatro della riflessione degli storici sull'inquisizione (*L'inquisizione e gli storici: un cantiere aperto: 24-25 giugno 1999*). I lavori si sono inaugurati con l'intervento di Adriano Prosperi, che ha richiamato l'ormai superata immagine storiografica del Sant'Uffizio per evidenziare i progressi della ricerca. Si è apprezzata la presenza di giovani relatori, che si sono distinti per l'originalità delle ricerche ed hanno offerto uno sguardo profondo rivolto a porre in luce non solo i meccanismi delle due congregazioni: in questa direzione si segnalano gli studi di Vincenzo Lavenia sulla confisca per l'inquisizione romana e le sue differenze con quella spagnola. Adelisa Malena si è occupata del quietismo e di affettata santità, mentre Miguel Gotor della riforma dei processi di canonizzazione a partire dai decreti di Urbano VIII. Stefania Pastore ha posto in evidenza i rapporti conflittuali tra l'Inquisizione spagnola e quella romana. Gli interventi di Maria Pia Fantini, di Francesco Beretta e di Vittorio Frajese sono stati rivolti ad analizzare alcuni aspetti della censura: la prima si è occupata di orazioni, il secondo della questione biblica tra il 1887 e il 1893 e del tentativo di conciliare ermeneutica biblica e sviluppi

scientifici, mentre Frajese ha preso in considerazione i permessi di lettura nel Seicento, terreno di scontro tra vescovi e inquisitori. Molto interessante è stata anche la relazione di Peter Schmidt sui rapporti tra Inquisizione e stranieri, con particolare riferimento ai mercanti. Ugo Baldini ha sottolineato lo sviluppo dell'interesse delle due Congregazioni, Inquisizione ed Indice, per argomenti scientifici, mentre Gigliola Fragnito ha osservato che vi furono poche espurgazioni di testi letterari, sia per le difficoltà intrinseche alla prassi sia per una certa diffidenza di coloro che furono incaricati di procedere all'espurgazione. Sulle fonti inquisitoriali si sono concentrate le ricerche di alcuni relatori: Oscar Di Simplicio, attraverso i dati del fondo senese, ha tracciato un profilo delle accuse di stregoneria; Pierroberto Scaramella ha messo in luce la possibilità di integrare con i fondi dell'archivio del Sant'Uffizio altre fonti con particolare riguardo alla storia dell'Italia meridionale e alle vicende di alcune comunità come quella dei calabro-valdesi; Guido Dall'Olio ha sottolineato la peculiarità del caso bolognese, evidenziando alcuni caratteri della conflittualità tra vescovo e inquisizione.

I fondi del Sant'Uffizio consentono di integrare le altre fonti inquisitoriali esistenti, ma Massimo Firpo ha ribadito la difficoltà di trovare documenti in grado di capovolgere o sconvolgere i dati ormai acquisiti, oltre ad aver notato che, tra i processi superstiti, ce ne sono alcuni che riguardano gli spirituali, tra i quali è molto interessante quello a Soranzo. La possibilità di accedere a queste fonti, aperta ad ogni studioso qualificato, rende possibile analizzare l'evoluzione della Congregazione del Sant'Uffizio dalla sua istituzione nel 1542, oggetto dell'intervento di Agostino Borromeo, che ha messo in luce alcuni tentativi soprattutto sotto Paolo IV di aumentare le competenze rispetto alle attribuzioni originarie. Si può anche esaminare il dialogo interconfessionale e il rapporto con le altre confessioni come ha sottolineato Silvana Seidel Menchi nel suo intervento sulle questioni matrimoniali, o si possono sfatare alcuni luoghi comuni della storiografia, come ha messo in evidenza Marina Caffiero rispetto alle conversioni forzose degli ebrei. Vi sono stati anche altri interessanti interventi, come quello di Rainer Decker o quello di Peter Schwedt.

L'ultima sessione del convegno dedicata al dibattito animata da interventi di John Tedeschi, Ignacio Tellechea, Rosario Villari, Giovanni Romeo, Mario Rosa, Peter Godman, De Bujanda, Prosperi, Giuseppe Giarrizzo, Monsignor Cifres e Giovanni Miccoli ha assunto i caratteri del bilancio storiografico, ma ha anche indicato nuove e stimolanti prospettive di ricerca di quello che è, per richiamare il felice titolo, un cantiere della ricerca, l'Inquisizione, destinato a dare risultati ed esiti interessanti.

MICHAELA VALENTE

A. Eusterschulte, *Analogia entis seu mentis: Analogie als erkenntnistheoretisches Prinzip in der Philosophie Giordano Brunos* («Epistemata, Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie», 194), Königshausen & Neumann, Würzburg 1997, 542 pp.

Wenn zwei oder mehr das gleiche sagen, ist es nicht dasselbe. Das gilt erst recht für das Analogiedenken, das seit Michel Foucault als für die Renaissance charakteristisch gilt. Deshalb hat sich die Verfasserin eine Herkules-Arbeit aufgeladen, Analogie bei dem Nolaner darzustellen (eine Dissertation der Universität Gesamthochschule Kassel, 1994). Der jedoch kommt erst ab S. 171 richtig zu Wort, zuvor werden Analogie, Logos, Harmonie und Zahl systematisch und in der Antike von Heraklit über die Pythagoreer, Platon bis Aristoteles dargestellt. Dieser «1. Hauptteil», auch ausdrücklich als «Philosophische Propädeutik» bezeichnet, basiert auf der einschlägigen Fachliteratur und bietet einiges an Hintergrundwissen, das in der Diskussion der Philosophie Brunos zum Tragen kommt. Sodann gliedert die Darstellung das Problem in die Schritte: Neuplatonische Metaphysik, Neuplatonischer Stufenkosmos, Analogie von Sein und Denken, Spiegelmetaphorik und Monaden-Theorie. Sofort wird klar, der spät-scholastische Bruno fehlt, und dies obwohl – erfreulicherweise – viel aus der *Summa terminorum* zitiert wird, die wie andere Schriften auch mit Thomasziten gespickt ist. Das führt zum Beispiel dazu, daß unter der Überschrift «Fülle» Platons *Timaios* ausführlich zitiert wird, um die Welt als vollkommenes Abbild Gottes zu kennzeichnen und dann das Problem der aktiven und passiven Potenz Gottes auf einer halben Seite abzuhandeln, ohne einen einzigen Scholastiker zu erwähnen, aber auch ohne Berücksichtigung etwa des *Timaios-Kommentars* von Ficino. Der Gedanke der Äquivalenz der Potenzen ist aber bei Bruno unverkennbar mit der Analogie von Denken und Sein systematisch verknüpft. Der Titel dieses Buches, «*Analogia entis seu mentis*», ist übrigens kein Zitat – schon gar nicht ein scholastisches.

Wie es das Thema mit sich bringt, müßte eine ausführliche Rezension im traditionellen Sinne die Argumentation des Buches und der besprochenen Quellen nachvollziehen – das ist aber genau die Crux des Themas: Es ist unbedingt wichtig, daß A. Eusterschulte wiederholt auf den synkretistischen Ansatz Brunos hinweist (z.B. 437), weil die innere Verknüpfung von Gedankengängen, die die Verknüpfbarkeit, ja die Verknüpfung selbst als die Natur der Sache darstellen wollen, bei vielen Interpreten durch die Maschen fällt. Deshalb kann man der Verfasserin nur danken, daß sie enorm kenntnisreich die verschiedensten Quellen und Parallelen zu Brunos Argumenten und Denkformen aufbereitet. Sie kommt dabei zu sehr

wichtigen Beobachtungen, so etwa der mythologiehistorischen Szene, vor der die berühmte Aktaion-Jagd in den *Eroici Furori* spielt (396 ff.), womit bisher nicht gesehene Interpretationsebenen möglich werden, wie etwa die Gleichung Diana-Mond, die dann zu Brunos Sonne-Mond-Symbolik an anderen Stellen überleiten kann. Der daraus entwickelten Interpretation der Paradoxie des Denkens, das sich an seinem letzten Gegenstand selbst aufhebt (406), ist nur zuzustimmen, besonders weil die Konsequenz für die «Gleichzeitigkeit einer Immanenz des Göttlichen in der Natur wie einer Transzendenz Gottes» (409) sogleich gezogen und – mit W. Beierwaltes – auf die Differenz hingewiesen wird, daß anders als bei Ficino und Plotin eine 'Stufe oberhalb der Einheit von Denken und Sein' für Bruno nicht möglich ist (421), weil es ihm mehr um das Denken der Vielheit als um das Sein der Einheit geht.

Dennoch sind nicht alle Parallelen und Ähnlichkeiten zielführend. So wird in dem soeben genannten Kapitel ein Sonnenvergleich aus Meister Eckhart zitiert: entweder sagt er dasselbe, wie schon geklärt, oder sein Text fordert eine genaue eigene Interpretation und führt vom Nolaner weg. Analogie verführt zu Analogien. Diese werden über den Text hinaus mit zahlreichen, separat kommentierten Abbildungen, z.B. aus Robert Fludd, angereichert. Sie belegen, daß Bruno sein Schiff auf einem Ozean analogen Denkens steuerte, doch wie in dem berühmten Vergleich der Seele mit dem Steuermann wird nie gesagt, wohin die Reise geht.

Ganz enttäuschend ist das Kapitel über die Kabbala (322-329), und es sei hier paradigmatisch für die Gefahr der Darstellungsweise genannt: Nachdem ausführlich aus dem *Sepher Jezira* und dem *Sepher Sohar* am Leitfaden G. Scholems referiert und dann zugegeben wird, daß man über Brunos kabbalistische Quellen nichts genaues weiß (323), bietet sich einzig deren Vergleichbarkeit mit der hermetischen und der neuplatonischen Tradition an (329). (Das Buch von K. S. De Léon-Jones, *Giordano Bruno and the Kabbalah. Prophets, Magicians, and Rabbis*, New Haven/London 1997, war noch nicht erschienen, aber eine andere Frage ist, ob es weitergeholfen hätte.) Es ist wegen der Strukturähnlichkeit dieser Denkformen eben sehr schwer zu entscheiden, was nicht hineingehört.

Trotz der Materialfülle wird A. Eusterschulte dem spekulativen Potential Brunos meistens gerecht, und sie gibt immer wieder zumindest interessante Anregungen, vor allem zur Philosophie der Einheit. Zu überprüfen wäre aber z.B. – und das ist ein Fall, wo die Interpretation sich von der Quellenbasis löst – ob es sachgerecht ist, in Brunos Erkenntnistheorie von «Individuum» zu sprechen (z.B. 34, 353-358). Erstens war seine Verurteilung höchstwahrscheinlich mit der Leugnung der Individualseele (Averroismus, Metempsychose) verknüpft, womit ihm bescheinigt worden wäre, daß sein Begriff des Individuums nicht mit dem der scholastisch-theologischen 'Person' kompatibel war. Vor allem aber verkürzt die Fixierung der erkennenden Vernunft auf die des Individuums das spekulative bzw. er-

kenntnistheoretische Ziel in Brunos Kampf um die Einheit von Denken im Sein und in der Vielheit des Seienden. Sein Versuch, das Denken der Natur als die Natur des Denkens zu wenden, ist systematisch und auch historisch erst eine Voraussetzung für die philosophische Existenz des Individuums. Eine ähnliche existenzphilosophische Darstellung des 'heroischen Denkens' findet sich in dem recht nützlichen Bändchen der Verfasserin: *Giordano Bruno zur Einführung* (Junius, Hamburg 1997; hier S. 82 f.).

Zum technischen Aspekt des Buches sei erwähnt, daß kaum Druckfehler aufgefallen sind (aber auf dem äußeren Umschlag: «...theorethisches») und daß leider ein Register fehlt. Sodann sei erwähnt, daß dankenswerter Weise fast alle Bruno-Zitate auf Deutsch und Latein angeboten werden, allerdings verwendet die Verfasserin kritiklos z.T. unzuverlässige Übersetzungen, was durch zweisprachiges Zitieren gelegentlich sogar auffällt.

Als eine historisch-systematische Darstellung des Analogieproblems mit Blick auf Giordano Bruno könnte das Buch einem großen Seminar mit weitreichendem Material und detaillierter Interpretation zugrundeliegen.

PAUL RICHARD BLUM



P. Ponzio, *Copernicanesimo e teologia. Scrittura e natura in Campanella, Galilei e Foscarini*, presentazione di W. Shea, Levante ed., Bari 1998.

Il volume di P. Ponzio aiuta a comprendere il nesso tra libro della natura e Scrittura, così come viene affrontato nel clima filosofico, teologico e culturale dell'inizio del Seicento. Nel saggio l'autore analizza i nessi che collegano Galilei a personaggi quali Foscarini e Campanella, attraverso una puntuale ricostruzione di quella trama di avvenimenti e di rapporti, diretti o indiretti, finalizzati a giustificare, da un punto di vista teologico, le tesi del sistema copernicano, rivalutando in questo modo tutta quella letteratura 'secondaria' che fa da sfondo alla condanna del sistema copernicano del 1616. Il nesso che collega Galilei, Foscarini e Campanella viene individuato nella comune rivendicazione di un'autonomia del filosofare in grado di emanciparsi dai dettami delle discipline teologiche, in modo da svincolare il codice della natura dal sistema aristotelico-scolastico, che caratterizzava l'interpretazione scritturistica, senza, tuttavia, aumentare il divario tra natura e Scrittura, bensì rivalutando e indicando tra esse una stretta sinergia.

Consapevoli dello stretto connubio esistente tra l'interpretazione della Scrittura e le dottrine astronomiche d'impostazione aristotelica, i tre autori considerati ricercheranno la «comune concordia de' Padri» con le posizioni scientifiche innovatrici, la quale concordia, lungi dall'accentuare il divario tra i due libri divini, consente al tempo stesso il rispetto delle posi-

zioni esegetiche enunciate dal Concilio di Trento e la libertà di ricerca e di autonomia all'interno di differenti ambiti disciplinari. Grazie a una ricostruzione storica delle vicende galileiane nella quale interagiscono filosofi, scienziati e teologi, il saggio ci fa entrare, come afferma nella Presentazione William Shea, «nella dialettica di un'epoca in cui si affrontano non due clan diametralmente opposti, ma dei teologi e degli uomini di scienza ugualmente credenti, che incarnano tendenze diverse all'interno di una comune visione religiosa» (p. 8). I tre autori considerati, infatti, avvertono l'urgenza di separare i due ambiti disciplinari per permettere a ciascuna disciplina di procedere rispettando le peculiarità del proprio oggetto. Essi tentano, anche se con sfumature differenti, di far concordare sistema copernicano e Scrittura, dimostrando non solo la piena corrispondenza tra le ragioni di Copernico e le leggi fisiche, ma soprattutto la conformità del copernicanesimo con la stessa Scrittura. Avvertendo l'esigenza di giustificare in sede teologica le nuove scoperte scientifiche e anche i nuovi metodi dei quali la scienza si serve, Campanella, Galilei, e in una certa misura anche Foscarini, si oppongono con ogni mezzo al sapere aristotelico a favore di un nuovo modo di intendere la natura e le scienze fisiche, risolvendo, così, il rapporto tra Natura e Scrittura in quello più ampio tra teologia e filosofia naturale, per le quali verrà auspicata una piena autonomia di ricerca. Oltre che un'analisi dettagliata degli eventi che portarono alla condanna nel 1616 del copernicanesimo, in queste pagine si può trovare anche una rilettura del pensiero di Galilei – il cui apporto alla questione copernicana è certamente quello di maggior rilievo – e un'attenta indagine dell'apporto di Foscarini, il cui contributo merita senz'altro una attenzione maggiore di quanto non ne abbia finora ricevuta da parte degli storici della scienza, e, infine, un'analitica ricostruzione del pensiero campanelliano in relazione alle conseguenze filosofico-teologiche della nuova scienza. Il suo programma innovativo sfocerà nell'affermazione di una *libertas philosophandi* che rappresenta, come afferma l'autore, «il primo passo per emancipare dai rigidi schematismi dogmatici anche la ricerca teologica» (p. 143), giungendo, in tal modo, a far emergere una *libertas theologizandi*, che costituisce la conseguenza di quel cammino di liberazione dell'ambito scientifico a cui Campanella attendeva sin dagli esordi della sua monumentale opera teologica.

TERESA RINALDI



BRUNO E CAMPANELLA DAL SUPPLIZIO AI PROCESSI

A proposito di: L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, a cura di E. Canone, Salerno ed., Roma 1998

Con la pubblicazione de *I processi di Tommaso Campanella* di Luigi Firpo per

le cure di Eugenio Canone (Salerno Editrice, Roma 1998; qui di seguito *Processi*), che affianca il precedente *Il processo di Giordano Bruno* (qui di seguito *Processo*) apparso già sul finire del 1993 a cura di Diego Quagliani nella medesima collana «Profili», fondata e diretta dallo stesso Firpo, si completa il laborioso dittico dedicato da questi alle vicende processuali ed umane dei due filosofi e, si potrebbe dire, dei due caratteri che hanno più durevolmente interessato lo studioso.

Grazie al puntuale e rigoroso lavoro dei due curatori questi saggi, e i documenti che li accompagnano, si possono ora leggere nel loro stadio di revisione il più possibile conclusiva, secondo le risultanze ricavate dall'esame dell'archivio privato dell'autore, che aveva in animo di ripubblicarli corredandoli di nuovi dati e documenti. Il saggio bruniano (da Quagliani ora integrato con la ristampa di tutti i documenti veneti e romani) era apparso originariamente tra il 1948 e il 1949, mentre il primo lavoro sui processi di Campanella, ristampato ora da Canone, risale addirittura al 1939 e in questa riedizione, precede le due parti di cui si componeva *Il supplizio di Campanella* edito nel 1985, sempre presso Salerno. Del 1950, infine, è l'articolo *La proibizione delle opere del Campanella*, opportunamente posto in appendice ai *Processi*. Vale la pena profittare, particolarmente in questa sede, della circostanza di questa riedizione per compiere qualche scarna osservazione.

Innanzitutto va sottolineata, come è stato del resto già fatto, l'immedesimazione con cui Firpo, seppure con diversa intensità, ha seguito i suoi autori nella loro propria esperienza umana. Si tratta di un punto centrale, come mostrano le pagine dense e partecipate del profilo di Campanella, in quanto, abbandonata l'erudizione biografica ampiamente esercitata in passato, l'interesse per la biografia intellettuale tende a delimitare un nodo storiografico complesso ed illuminante, in ragione soprattutto del carattere apicale della vicenda personale di Bruno e Campanella, la cui drammaticità mette a nudo una dimensione cruciale di tutta un'epoca, ponendo allo storico significativi e non superficiali quesiti circa il rapporto tra coerenza delle idee e costrizione fisico-spirituale, tra lotta per la vita e disdegno del rischio estremo; rapporto dal quale traluce e nel quale si riflette quello più ampio tra filosofia e teologia, tra libertà di pensiero e vigilanza ecclesiastica, tra spinta individualistica e accentramento politico del nascente Stato moderno.

In questa ottica si capisce anche un altro aspetto della ricerca di Firpo, il quale, pur essendo un esigente ricercatore di documenti, non dava peso risolutivo ai particolari se non inserendoli in una visione unitaria degli eventi. In tale direzione si è mosso fin da subito con la ricostruzione dei primi processi subiti da Campanella, la quale, sebbene in seguito arricchita di dati più precisi (segnalati da Canone con apposite note integrative), manifesta il superamento di una ricerca meramente erudita e la convinzione, maturata fin da giovanissimo, che il filosofo, il capo congiura, il pensatore politico e religioso costituiscano un tutto unitario. Questa unità, poi, si tra-

duce o si rivela nella febbrile attività letteraria e creativa del filosofo, che – per esemplificare – nella terribile fossa di Castel Sant'Elmo si trasfigura in sofferente e intensissima «effusione lirica», per poi riprendere «con rinnovata lena», non appena riemerso dall'antro nel 1608 dopo quattro anni, con nuovi scritti filosofici e con la traduzione latina di altre sue opere (cfr. *Processi*, pp. 10-14). È il pensatore, in altri termini, a costituire il cuore di tale unità e se la filosofia di Campanella si presenta come una «foresta smisurata», non va persa di vista la sua coerente continuità con la religione, sulla quale si innesta poi il «grande sogno politico» del «Filosofo» (cfr. *Processi*, pp. 22-25). In altri termini, a dare vigore unitario è l'energia filosofica inaffossabile.

Lo stesso dicasi per quanto riguarda la lettura della vicenda processuale di Bruno. Può, infatti, valere per questi, fatti i dovuti distinguo, ciò che Firpo scrive di Campanella, ossia che da uomini di tal fatta, vissuti «in un tempo dogmatico e diffidente», più che la ricerca costruttiva, si può pretendere «l'impresa... preliminare e radicale... di abbattere i cadenti edifici della tradizione esausta per dar respiro al mondo nuovo che sorge» (*Processi*, pp. 19-20). Il filosofo esce dalla ristretta cerchia delle controversie su questioni particolari e si affaccia sulla vasta arena morale e naturale del mondo umano, carpendone i bisogni, suscitandone il rinnovamento, in sostanza riscoprendo l'autentica vocazione della filosofia, organo di conoscenza e di verifica al tempo stesso di quel mondo. Non è un caso che preliminarmente Firpo cercasse di capire le ragioni del rientro in Italia di Bruno, rintracciandole (sulla scorta di Antonio Corsano) in un non meglio precisato tentativo di dare corpo all'unificazione religiosa. Campanella e Bruno hanno percorso, così, la stessa strada che dalla speculazione li ha condotti all'azione concreta (cfr. *Processo*, p. 10).

Proporre una coerente linea di congiunzione in Bruno tra dottrina filosofica e utopia erasmiana della religione unica, non era del tutto pacifico nel 1949, a pochi anni dalla pubblicazione de *Il sommario del processo di Giordano Bruno* (Città del Vaticano 1942), con cui Angelo Mercati aveva fornito un documento prezioso e, a suo avviso, definitivo, dal quale emergevano almeno due punti in apparenza inoppugnabili: il carattere strettamente teologico e dottrinale del processo intentato dall'Inquisizione; la conseguente piena legittimità dello stesso. Mercati aveva particolarmente insistito sulla mancanza di interesse da parte dei giudici riguardo alle teorie filosofiche e scientifiche di Bruno. Alcune posizioni di Mercati non contribuivano peraltro a uscire dal clima di scontro tra apologeti e detrattori del Nolano. Solo il lavoro di Firpo poté conseguire tale risultato, puntando su una ricostruzione analitica del processo bruniano, riconducendo la forma legale di quest'ultimo, che tante discussioni aveva sollevato in precedenza, alla sua dimensione strettamente ed esclusivamente giuridica, lontana sia da una sbrigativa legittimazione astorica che da un'inopportuna delegittimazione antistorica.

Il contributo, infatti, più rilevante della sua scrupolosa analisi degli atti

processuali, è la paziente ed esaustiva ricostruzione della cronologia del processo (uno sforzo simile a quello compiuto già per Campanella), tendente a superare i limiti intrinseci del Sommario: quello di essere in primo luogo un documento parziale, riguardante una fase intermedia del processo (1597), ciò che ne ridimensiona l'importanza, dato che il momento cruciale della vicenda è quello conclusivo in cui si sottopongono a Bruno le censure dei suoi libri; in secondo luogo quello di essere un resoconto tratto dagli atti processuali (veneti e romani) eseguito con scrupolo, ma in maniera astratta, formale, all'esclusivo scopo di schematizzare i principali capi di accusa e di riportare i fatti salienti intervenuti nel corso del lungo dibattimento. Da qui la necessità di una rigorosa e accurata disamina di tutti i documenti disponibili sull'ultima fase del processo in cui maturarono gli irrigidimenti di inquisito e inquisitori, non piegandoli al resoconto lacunoso del sommario, ma riuscendo a ricavare piuttosto da questo tutte le indicazioni utili possibili per una lettura unitaria del processo.

L'esito di questa impostazione conduce ad una conclusione esattamente opposta a quella di Mercati: il dibattimento nel corso del 1599 «ebbe il suo terreno precipuo nel cuore della filosofia bruniana»; la reazione di Bruno non venne dettata da «folle ostinazione» o da «petulanza di grafomane» (come aveva insinuato Mercati), ma dalla «volontà ferma di non lasciarsi soffocare», dal «senso di grave ingiustizia patita» (*Processo*, pp. 109-110). Fondandosi su una esaustiva documentazione oggettiva, al cui arricchimento ha lui stesso contribuito – con il frutto di una indagine «più paziente che fortunata» (*Processo*, p. 4) nell'Archivio del Santo Uffizio romano –, Firpo coglie i tratti della complessa personalità di Bruno e, soprattutto, riconsegna il filosofo nolano alla sua filosofia, senza che le concessioni fatte alla Chiesa in merito alla legittimità (legalità) del processo, allo spessore degli inquisitori (primo fra tutti Bellarmino), nonché alla relativa equità delle condizioni materiali di carcerazione (che peraltro altrove Firpo descrive con minor favore: cfr. in merito E. Canone, *L'editto di proibizione delle opere di Bruno e Campanella*, «Bruniana & Campanelliana», I (1995), p. 49, nota 16), potessero intaccare e svilire la coerenza di Bruno come filosofo e come difensore della libertà di pensiero. Nulla concedendo alla retorica liberale e anticlericale, Firpo ripropone il ruolo rilevante giocato nel corso del processo dalla filosofia del Nolano: dotata della propria verità, diversa da quella della Chiesa, ma al pari (se non più) universale. Non a caso Firpo riconosce alle interpretazioni ottocentesche che hanno puntato sul mito dell'eroe del pensiero «tanta parte di verità quanto basta ad assicurare da tutti gli antichi e nuovi detrattori la grandezza del Bruno» (*Processo*, pp. 105-106). Sottolinea, peraltro, come l'ostinata (per quanto contorta a causa della grave pregiudiziale degli inquisitori) difesa della propria filosofia da parte di Bruno, rappresentasse, in sostanza, più che l'affermazione di una preminenza della verità razionale su quella della fede, una posizione aderente ad una radicale riforma religiosa: «la verità primaria, quella della propria filosofia, doveva parergli conciliabile con la verità ri-

velata, sia pure sfrondando duramente le sovrastrutture dogmatiche, ritenute in gran parte arbitrarie» (*Processo*, p. 109).

Infine, i due profili di Bruno e Campanella consentono di rinunciare ad una esibizione del martirio e del supplizio da essi subito. Non è più indispensabile sventolare i loro nomi come vessilli di una lotta contro l'oscurantismo, perché non c'è nulla di mitico nella loro fermezza e coerenza, come mostra la narrazione degli eventi. La loro è la testimonianza del rigore di un pensiero filosofico a torto o a ragione – certamente in modo complesso e articolato – innestato nel bel mezzo della nascita del mondo moderno. Non sarà del tutto inutile ricordare che è loro la lezione che ci resta e non quella dei loro persecutori. Essi hanno creato un linguaggio e un mondo concettuale sui quali ancora ci interroghiamo, tanto che di Bruno e Campanella sono attestate nel solo dizionario Zingarelli, quindi uno strumento di grande diffusione, rispettivamente 73 e 60 citazioni testuali, a riprova del segno durevole che hanno lasciato.

Un'ultima osservazione va riservata all'agile volumetto di Anna Foa *Giordano Bruno*, apparso nel 1998 come secondo numero della collana «L'identità italiana» diretta per Il Mulino da Ernesto Galli della Loggia. L'intento principale del saggio, stante la natura della collana, è quello di chiarire e smontare le ragioni che hanno reso possibile, nel momento della formazione dello stato unitario e negli anni seguenti, la elevazione della figura del frate domenicano a eroe della libertà di pensiero e a mito indiscusso della coscienza nazionale. A questo scopo, a parte la derivazione massonica del mito di Bruno con il racconto delle beghe di palazzo, le contrapposizioni, le prese di posizione giornalistiche, la pubblicistica ideologizzata (cfr. pp. 7-20), la Foa presenta la filosofia bruniana come una sorta di anacronistica sopravvivenza di temi magici ed ermetici, utilizzando in maniera impropria la lettura della Yates (pp. 83-88). L'immagine del Rinascimento (una «invenzione» dei filosofi hegeliani del secolo scorso, cfr. p. 31) rinvia ad un quadro, se non proprio irrazionalistico, certamente incapace di cogliere il processo che condurrà alla nuova scienza. Non a caso l'autrice contempla la possibilità che non Bruno, ma gli inquisitori fossero proiettati, sul nascere del nuovo secolo, verso una mentalità moderna; fossero insomma orientati nell'ottica di un «pensiero razionalistico e 'geometrico' che non offriva più né spazio né credito alla cultura magica del Rinascimento» (p. 88). In conclusione, l'autrice non sembra centrare il proprio bersaglio, a causa forse di una impostazione revisionistica propensa a comprendere e storicizzare le ragioni della Inquisizione prima e della Chiesa di fine Ottocento poi, ma per nulla intesa a fare altrettanto con le ragioni di Bruno, per non dire delle ragioni, pure storicamente motivate, degli interpreti ottocenteschi che avevano a che fare con la ricerca della coscienza nazionale, la quale solo fuori della Chiesa poteva essere rintracciata.

LA PUBBLICAZIONE DELLA *THEOLOGIA* DI CAMPANELLA

La pubblicazione dei *Theologicorum libri*, composti fra il 1613 e il 1624, fu, come è noto, iniziata nel lontano 1949¹ da Romano Amerio, benemerito studioso dell'opera dello Stilese, con l'edizione critica del primo libro *Dio e la predestinazione. Theol. l. I*, corredata da una *Introduzione*, versione italiana, appendici e indice dei nomi per i tipi della Vallecchi Editore di Firenze. L'immensa opera teologica campanelliana ci è pervenuta in due soli manoscritti, il ms. Serie XIV-C. 1/6 dell'Archivio Generale dell'Ordine dei Frati Predicatori del Convento di Santa Sabina in Roma (che indicheremo con *R*), e i codici 1077 e 1078 della Bibliothèque Mazarine di Parigi (che indicheremo con *P*). Si tratta di due codici apografi, il primo dei quali, preparato probabilmente per la revisione ecclesiastica, notevolmente scorretto e non rivisto dall'autore, contiene ventinove dei trenta libri indicati nella numerazione e che Campanella in più documenti dichiara di avere scritto, mancando il l. XV *De legibus speciatim* la cui composizione fu, come congettura l'Amerio, in un primo tempo differita e poi definitivamente tralasciata dall'autore, che utilizzò il materiale raccolto per questo libro per la stesura del *Reminiscentur*². Il secondo codice, migliore perché emendato e corretto da Campanella stesso che vi appose anche varie aggiunte a margine, è però incompleto, in quanto contiene soltanto tredici dei libri teologici effettivamente composti dall'autore. Poiché, a differenza del codice romano il cui contenuto fu dettagliatamente descritto dall'Amerio³, del manoscritto parigino, a parte la essenziale descrizione codicologica dovuta al

1. Si tratta in realtà della seconda edizione del libro I dei *Theologicorum libri*, giacché Amerio aveva di esso già curata una prima edizione nel 1936, nel solo testo latino, per la casa editrice Vita e Pensiero di Milano. Quella prima edizione, come ricorda lo stesso curatore nell'*Introduzione* premessa a T. Campanella, *Dio e la predestinazione. Theologicorum l. I*, Vallecchi, Firenze 1949, p. XXVII, divenne introvabile in seguito all'incendio che investì, durante l'ultima guerra, i depositi di quella casa editrice distruggendo le copie ivi custodite.

2. Molto probabilmente la redazione di questo XV libro, che doveva essere *De legibus speciatim* e contenere l'analisi comparativa di tutte le religioni, considerata necessaria per assicurare al mondo la verità del cattolicesimo, fu dapprima differita passando l'autore a comporre i libri successivi, poi per ragioni estrinseche tralasciata del tutto, mentre il materiale di questa trattazione già era andato a formare il *Reminiscentur* (cfr. R. Amerio, *Introduzione* a T. Campanella, *Dio e la predestinazione*, ed. cit., p. XVIII).

3. Cfr. per la descrizione del codice romano R. Amerio, *L'opera teologica di Tommaso Campanella. Nota preventiva*, «Rivista di filosofia neoscolastica», XXI (1929), pp. 431-43.

medesimo studioso⁴, non ci risulta sia mai stata eseguita una precisa ricognizione, cogliamo qui l'occasione, anche per dare maggior chiarezza alla nostra ricostruzione, per indicare con precisione i titoli e il numero delle pagine dei libri in esso contenuti:

PARIGI, BIBLIOTHÈQUE MAZARINE, COD. 1077

FR. THOMAE CAMPANELLAE Ordinis Praedicatorum Theologicorum l. VI. In quo, de (Providentia, et: cancellato) Praedestinatione, Electione et Reprobatione erga finem: et de Providentia... (pp. 1-76; corrisponde al cap.17 del l. I di R);

Theologicorum l. VII. In quo, de Conservatione, et Gubernatione Rerum (pp. 77-107; R VI);

Theologicorum l. VIII. De beatitudine, seu fine ad quem praedestinamur, provide-mur et gubernamur (pp. 109-163; R VII);

Theologicorum l. IX. De Virtute, et Vitiis quibus foelicitas, et infoelicitas conqui-runtur (pp. 165-247); con una *Appendix Lib. IX Et preambulum ad librum deci-mum De virtutum numero, et distinctione* (pp. 247-259; seguono 7 pagine bian-che; R VIII);

Theologicorum l. X. Qui De virtutibus et vitiis speciatim (pp. 267-553; R IX);

Theologicorum l. XI. In quo de virtutibus, quibus ad Beatitudinem homo regitur (pp. 555-640; R X);

Theologicorum l. XII. In quo De Donis et Fructibus Spiritus Sancti et Beatitudini-bus (pp. 641-673; R XI);

Theologicorum l. XIII. In quo De gratia gratum faciente (pp. 675-797; R XII);

Theologicorum l. XIV. Qui est de gratia gratis data (pp. 799-959; R XIII);

Theologicorum l. XV. Qui de Legibus generatim (pp. 961-1031; R XIV).

PARIGI, BIBLIOTHÈQUE MAZARINE, COD. 1078

FR. THOMAE CAMPANELLAE Ordinis Praedicatorum Theologicorum l. XXI. In quo De Gestis Christi Dei Redemptoris iuxta doctrinae, et naturae ordinem... (pp. 1-315; R XXI);

Theologicorum l. XXII. In quo De dictis Christi Legislatoris Regisque (pp. 317-685; R XXII);

Theologicorum l. XXIII. In quo De dictis Christi Legislatoris seu De lege evangelica (pp. 687-884; R XXIII).

L'intento originario dell'Amerio era di pubblicare in ordine successivo i vari libri dell'opera teologica campanelliana, ma allorché fu da lui ripresa

4. Cfr. R. Amerio, *Introduzione* a T. Campanella, *Dio e la predestinazione. Theologi-corum l. I*, ed. cit., pp. XX-XXI.

dopo la fine della guerra, l'imponente impresa si sviluppò di fatto diversamente, in quanto l'insigne studioso preferì pubblicare per primi «i libri di significato più saliente, e cioè propriamente teologico, rimettendo a una seconda fase quelli di contenuto misto, che non scoprono parti nuove del sistema campanelliano e il cui contenuto è già sufficientemente manifesto nelle scritture filosofiche dello Stilese». Apparvero così nell'ordine, oltre al citato l. I, *Dio e la predestinazione*, 2 voll., Vallecchi, Firenze 1949-1951, esemplato su *R*, e per il cap. 17 stralciato dallo stesso Campanella dal l. I a costituire un autonomo libro, il VI, su *P*, i seguenti libri, tutti pubblicati, a cura di R. Amerio, dal Centro Internazionale di Studi Umanistici di Roma, che qui preferiamo elencare nell'ordine numerico piuttosto che in quello cronologico della loro effettiva pubblicazione per consentire un immediato riscontro dei libri non ancora editi (tra parentesi si pone la sigla del ms su cui l'edizione è stata esemplata):

- l. II, *De Sancta Monotriade*, 1958 (*R*);
- l. III, *Cosmologia*, 1964 (*R*);
- l. IV, *De homine*, 2 voll., 1960-1961 (*R*);
- l. V, *Le creature soprannaturali*, 1970 (*R*);
- l. VII, *Della beatitudine*, 1971 (*R* + VIII *P*);
- l. X, *Delle virtù e dei vizi in particolare*, 4 voll., 1976-1984 (*P* + IX *R*);
- ll. XI-XII, *De virtutibus supernaturalibus quibus ad beatitudinem homo regitur. De donis et fructibus Spiritus Sancti. De beatitudinibus*, in collaborazione con O. M. Nobile Ventura, 1988 (*P* + X e XI *R*);
- l. XIII, *Della grazia gratificante*, 1959 (*P* + XII *R*);
- l. XIV, *Magia e Grazia*, 1957 (l. XIV di *P* + XIII *R*);
- l. XV (Cfr. nota. 2);
- l. XVI, *Il peccato originale*, 1960 (*R*);
- l. XVII, *De remediis malorum*, 1975 (*R*);
- l. XVIII, *Cristologia*, 2 voll., 1958 (*R*);
- l. XIX, *Origine temporale di Cristo*, 1973 (*R*);
- l. XX, *De ceremonialibus Iesu Christo observatis*, 1993 (*R*); tale libro, tradotto da Romano Amerio, è stato completato con la trascrizione del testo e con un corredo di note e di indici. da M. Muccillo;
- l. XXI, *Vita Christi*, 2 voll., 1962-1963 (*P*, *R*);
- l. XXIII, *De dictis Christi*, 1969 (*P*, *R*);
- l. XXIV, *I sacri segni. De Sacramentis: De Baptismo et Confirmatione*, 1965; *I sacri segni. De sacramentis: De sacramento Eucharistiae*, 2 voll., 1966; *I sacri segni. De Sacramentis: De sacramento Poenitentiae*, 1966; *I sacri segni. De Sacramentis: De Purgatorio, de Indulgentia, de Extrema Unctione*, 1967; *I sacri segni. De Sacramentis: De Ordine Sacro, de Matrimonio*, 1968 (*R*);
- l. XXV, *La profezia di Cristo*, 1973 (*R*);
- l. XXVI, *De Antichristo*, 1965 (*R*);
- ll. XXVII-XXVIII, *La prima e la seconda resurrezione*, 1955 (*R*);
- l. XXIX-XXX, *Escatologia*, 1969 (*R*).

Facciamo osservare che nella sua edizione dei vari libri Amerio non ha seguito un criterio univoco nell'indicazione del loro numero di ordine, ma

per taluni ha scelto la numerazione del codice romano, e per altri quella del codice parigino, omettendo in qualche caso di avvertire il lettore. Risultano dunque pubblicati in tutto venticinque libri dei trenta indicati nel frontespizio del manoscritto romano e dei ventinove in esso effettivamente contenuti. Mancano infatti all'appello quattro libri e precisamente i libri VI (*De Conservatione et Gubernatione rerum*, l. VII P), VIII (*De virtute et vitio quibus felicitas et infelicitas conquiruntur*, l. IX P), XIV (*De legibus generatim*, l. XV P) e XXII (*De dictis Christi legislatoris regisque*), tutti fortunatamente presenti in entrambi i codici romano e parigino. Anche di tali libri è necessario preparare l'edizione e la traduzione italiana, proseguendo e portando così a compimento l'impegnativa impresa di Romano Amerio. Si potrà in tal modo mettere a disposizione degli studiosi nella sua integrità un'opera che costituisce un documento fondamentale per ricostruire con maggior completezza ed esattezza il pensiero campanelliano. Avendo già avuto occasione di lavorare alla Teologia di Campanella con la pubblicazione del testo critico del libro ventesimo, chi scrive è stata invitata dal prof. Marco Maria Olivetti, Direttore dell'Istituto di Studi Filosofici «Enrico Castelli», a procedere alla edizione dei libri ancora inediti, iniziando dal *De gubernatione et conservatione rerum*, libro VI R (VII P).

Secondo la linea seguita nella pubblicazione del l. XX, di rispetto dei criteri ecdotici e tipografici fin qui adottati nell'edizione degli altri libri teologici, si è deciso di affiancare all'edizione del testo critico dell'opera la traduzione italiana con le note dei rinvii biblici, patristici, scolastici e filosofici, oltre che ovviamente con gli Indici dei luoghi biblici e dei nomi. L'edizione del l. VI dei *Theologicorum libri*, in corso di stampa, è stata condotta su P che lo contiene come libro VII (Bibl Maz. C. 1077, pp. 177-207) e che, come si è detto, presenta correzioni e aggiunte autografe dell'autore. In esso Campanella affronta il tema del governo e della conservazione dell'universo attraverso l'azione della cause seconde, presentando una complessa dottrina della causalità nella quale, pur restando nel solco della tradizione teologica di stampo eminentemente tomista, inserisce, rielaborandoli, alcuni dei più recenti risultati della scienza e della filosofia tardo rinascimentali, discutendo dottrine telesiane, patriziane e galileiane.

MARIA MUCCILLO

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE TESTI ~ TRADUZIONI

GIORDANO BRUNO

G. B., *Opere italiane*. Ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, 1999, 4 voll. di XLIV-1600 pp. («Lessico Intellettuale Europeo», LXXVIII-LXXXI).

Ristampa anastatica delle prime edizioni dell'intero corpus delle opere italiane di Giordano Bruno, comprendente la commedia *Candelaio* (Parigi, Guillaume Julien, 1582) e i sei dialoghi filosofici (Londra, John Charlewood, 1584-1585). In appendice al vol. IV si presentano inoltre vari materiali, tra cui la redazione primitiva a stampa di alcune parti della *Cena de le Ceneri* e i 'grafici riepilogativi' dei diversi testi. La ristampa, che è promossa dal Comitato Nazionale per le celebrazioni bruniane del 2000, è pubblicata in occasione del novantesimo compleanno di Eugenio Garin. Con la riproduzione delle cinquecentine delle opere italiane di Bruno viene pienamente riconosciuto il valore di 'stampe d'autore' di quegli archetipi, un riconoscimento che è stata una progressiva conquista della moderna ecdotica dei testi bruniani in volgare; e non a caso si è variamente insistito sul valore quasi di manoscritti delle cinquecentine del filosofo, sulla loro 'trasparenza autografa'. È noto che Bruno, per quanto gli era possibile, seguiva personalmente le varie fasi di stampa dei suoi scritti, e in alcuni casi – come nella *Cena* – modificava direttamente in stampa parti significative dei testi (è inoltre da segnalare che egli incise personalmente quasi tutte le xilografie che figurano nei dialoghi italiani). Nella sua introduzione, il curatore pone tra l'altro la questione della cronologia della composizione dei Dialoghi, con riferimento all'ideazione e a una prima stesura dei testi, anche nell'ipotesi che sia plausibile una successione diversa rispetto all'accertata cronologia delle stampe.



G. B., *Expulsion de la bête triomphante*, texte établi par G. Aquilecchia, notes de M. P. Ellero, introduction de N. Ordine, traduction de J. Balsamo, Les Belles Lettres, Paris 1999 («Oeuvres complètes de G. B.», V/1-2), 2 voll., CCXXXVIII-612 pp.

Con la pubblicazione dello *Spaccio de la bestia trionfante*, si avvia a conclusione l'edizione critica delle opere italiane di Bruno a cura di Giovanni Aquilecchia; entro l'anno dovrebbe uscire anche l'edizione del *De gli eroici furori*, introd. e note di M. A. Granada, trad. di P.-H. Michel (è da segnalare che il testo critico dei *Furori* è già inserito nel CD-ROM delle opere di Bruno, curato da N. Ordine e pubblicato da Lexis). Come tutti sanno, la nuova edizione dell'intero corpus delle opere italiane di Bruno, messa a punto da Aquilecchia, è il frutto di un lungo e proficuo lavoro critico durato quasi un cinquantennio. Inutile dire quanto gli studiosi di Bruno devono essere grati ad Aquilecchia; bisogna senz'altro lodare anche l'editore

francese e tutti coloro che hanno lavorato a quest'edizione. È d'obbligo ricordare anche l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici che ha generosamente patrocinato l'intera iniziativa. La nuova edizione dello *Spaccio* (la *Note philologique* è a pp. CCVII-CCXXXVIII) comprende una lunga introduzione di Ordine ed è impreziosita dalla riproduzione di una bella incisione di Dürer con la raffigurazione degli emisferi australe e boreale (la tavola è collocata, ripiegata, alla fine del vol. II).

Non è questa la sede per soffermarsi su questo straordinario testo bruniano, del quale solo negli ultimi decenni la critica ha evidenziato aspetti decisivi; voglio tuttavia ricordare che l'ideazione e una prima messa a punto della materia dell'opera sono da far risalire verosimilmente al 1583 e, per alcuni spunti, anche a un periodo precedente. Come Bruno sottolinea nell'*Epistola explicatoria*, lo *Spaccio* presenta gli «numerati et ordinati semi della sua moral filosofia», facendo riferimento in particolare alle «prime forme de la moralità, che sono le virtù e vizii capitali». Bruno insiste sul fatto che è sua intenzione trattare la filosofia morale «secondo il lume interno»; in tal senso, una profonda 'riformazione' dell'animo – dell'«interiore affetto» – precederà una non meno necessaria 'riformazione' del mondo esterno, del mondo dei valori e delle leggi. Una radicale considerazione di ordine morale si rende necessaria a seguito dell'elaborazione di una cosmologia infinitistica. Alla base dello *Spaccio* agisce così, come fondamentale, l'istanza di un riesame della funzione delle scienze e delle arti a partire da una nuova antropologia.

E.C.



G. B., *Gli eroici furori*, introduzione e commento di N. Tirinnanzi, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1999, 390 pp.

Prosegue, con questo volume, la pubblicazione nella collana «BUR Classici» di alcune opere fondamentali di Bruno. Prossimamente vedranno la luce anche gli altri testi italiani del filosofo; sono già disponibili nella collana il *Candelaio*, a cura di I. Guerrini Angrisani (1976¹), e lo *Spaccio de la bestia trionfante*, a cura di M. Ciliberto (1985¹). È da segnalare che N. Tirinnanzi ha anche pubblicato, sempre nella stessa collana, un volume con la traduzione italiana di: *De umbris idearum*, *Cantus Circaeus*, *Sigillus sigillorum*. Mi sembra veramente importante che in una collana che si rivolge a un ampio pubblico, quale la Biblioteca Universale Rizzoli, vengano pubblicati testi filosofici, annotati e presentati in modo adeguato (il discorso non riguarda solo le opere di Bruno).

Per quanto concerne gli *Eroici furori*, che chiude il ciclo dei sei dialoghi italiani di Bruno, è noto che il testo presenta una struttura più complessa rispetto a quella dei precedenti dialoghi londinesi, con una continua e suggestiva alternanza tra versi e prosa: nell'opera sono inseriti, oltre al sonetto preliminare, ben sessantasette sonetti di Bruno. Tra i dialoghi bruniani i *Furori*, assieme alla *Cabala*, sono l'opera con maggiori implicazioni teologiche, con frequenti richiami biblici – in particolare al *Cantico dei Cantici* (il

tema è approfondito dalla curatrice del volume) –, interpretati all'interno di un «naturale e fisico discorso»; in questa prospettiva va considerata anche la presenza nell'opera di motivi e di una terminologia di ascendenza neoplatonica. I *Furori* sviluppano, in tale peculiare orizzonte, il tema di quella 'riformazione' interiore «de gli affetti naturali» che nello *Spaccio* è considerata il fondamento di una vera e radicale 'riformazione' del mondo esterno; in tal senso, nei *Furori* il piano etico si salda intimamente con quello gnoseologico.

E.C.

TOMMASO CAMPANELLA

T.C., *Censure sopra il libro del padre Mostro «Ragionamenti sopra le litanie di Nostra Signora»*, a cura di A. Terminelli, Edizioni Monfortane, Roma 1998.

L'edizione di un testo inedito di Campanella risulta sempre un evento auspicabile, anche se, come in questo caso, viene realizzato con i limiti che si diranno. Si tratta di un testo molto particolare, di cui già Amabile pubblicava il Proemio e l'elenco delle proposizioni censurabili, ricavandoli dal ms. qui riprodotto, autorevole anche per notazioni autografe a margine – e non si capisce perché il curatore, che fra l'altro non segnala la presenza della grafia campanelliana, ripeta con insistenza e in modo improprio di avere 'scoperto' il manoscritto, naturalmente citato anche nella *Bibliografia firpiana*. Nel 1630, a Roma, Campanella, esasperato dalle persecuzioni contro i suoi libri e la sua persona (il processo del 1627-28 e le censure all'*Ateismo*, gli attacchi contro il *De sensu rerum*, la vicenda della pubblicazione non autorizzata e clandestina dell'*Apologeticus pro fato siderali vitando*, al fine di accusarlo di disubbidienza e superstizione), persecuzioni in cui è sempre coinvolto, in qualche misura, il maestro del Sacro Palazzo, Nicolò Riccardi, per tutti il 'Padre Mostro', medita una sorta di ritorsione, forse ancor più che contro la persona del suo avversario, contro l'accanirsi della censura, e decide di fare la stessa cosa: prende il libro del Mostro intitolato *Ragionamenti sopra le litanie di Nostra Signora*, pubblicato a Genova nel 1626, ne ricava un nutrito elenco di proposizioni che ritiene erranee, ridicole o decisamente eretiche, le commenta e le sottopone a una rigorosa censura. Il risultato è sconcertante: da un lato i passi estrapolati dal testo originario non possono non colpire, pur con le attenuanti del gusto barocco, per insipidezza e goffaggine; dall'altro Campanella replica con serietà e puntigliosità – e una totale mancanza di leggerezza e ironia. Egli smaschera i trucchi retorici cui ricorre il Mostro, ne denuncia le anfibologie, le metafore improprie e paradossali, il linguaggio affettato e istrionico, accusandolo di esprimersi come un commediante e di compiacersi di battute degne di uno 'zanni' sulla scena – ricordiamo che il Riccardi era un predicatore famoso, fiero della propria 'destrezza' oratoria, con cui poteva portare alle lacrime o suscitare le risa del suo auditorio. Ma Campanella non tollera che si scherzi 'sui santi': fin dal Proemio condanna «la scusa sua

che convien al predicator dir bugie con gratiosità e burlar nel sacro per trastullo d'ascoltanti» (p. 39) e in genere non nasconde la propria insofferenza verso autori, come Luciano, o Erasmo, o letterati quali Boccaccio e l'Are­tino (e a p. 40 bolla anche «le ciancie» con cui «Francesco Rabeles buffone introdusse l'heresie in Francia»), quando si prendono gioco delle religioni e delle cose sacre, su cui si può discutere, ma non, appunto, scherzare. Non lo divertono affatto le virtuosistiche e frigide comparazioni del Riccardi fra l'empireo e l'utero di Maria, replica a errori filosofici (il vetro quando si rompe non va «in niente», bensì «in pezzi», p. 88; le idee non sono affatto chimeriche, ma realissime, p. 67; non si deve lodare, ma onorare la virtù, p. 104), non nasconde tutto il suo fastidio per l'esagerazione dei «falsi onori» attribuiti alla Vergine, che, pur nell'eccezionalità del suo ruolo, mantiene la propria condizione di creatura, e non manca di ridimensionare la 'maternità' rispetto alla 'paternità', ricordando che per S. Tommaso «Deus masculinis, non femininis vocabulis est nominandus» (p. 68). La sua indignazione si accende quando il Riccardi, con un linguaggio del tutto sconveniente, insinua errori teologici gravissimi, chiamando Maria «homessa, Christessa o Dea» (p. 70), tendendo a equipararla alla divinità, a considerarla superiore a Cristo e a farne una sorta di quarta persona della Trinità, e l'espedito linguistico cui il Mostro ricorre, di attenuare le proprie audaci affermazioni con espressioni come 'quasi quasi' e 'per così dire', gli suggerisce una delle poche battute spiritose: «quamvis dicat blasphemiam esse dicere quartam personam divinam metu Inquisitionis, tamen addit *esser quasi quasi divina e trattata come se lo fosse, ergo est quasi quasi blasfemia, come se bestemmiasse veramente*» (p. 75).

Il testo campanelliano, che godette di una certa diffusione manoscritta, non approdò alle stampe, anche se una notazione in un ms. allude a un'edizione, forse del solo elenco delle proposizioni, ma a suo modo conseguì il proprio scopo, suscitando qualche preoccupazione negli ambienti romani, e allarmando soprattutto il Riccardi, come risulta evidente dai toni concilianti e un po' untuosi di una famosa lettera che questi scrisse a Campanella nell'agosto 1638 (cfr. p. 18), asserendo di averlo avuto sempre nel cuore e protestando per l'impropria e arbitraria estrapolazione delle proposizioni, «trinciate» dal contesto – che era poi esattamente il trattamento subito dai testi di Campanella!

La presente edizione aggiunge senz'altro un ulteriore tassello al quadro complessivo della produzione campanelliana, anche se non si può tacere che in essa dispiacciono alcune cose: non tanto gli inevitabili errori di una trascrizione nell'insieme accettabile – anche se non risulta chiara l'opzione per varianti deteriori, quando ne risultino disponibili di migliori, come l'incomprensibile *Uvicleffo* (p. 31, e anche nell'Indice dei nomi), mentre gli altri due ms. disponibili per la sola parte iniziale leggono *Vuicleffo* e *Wycleffo*, suggerendo ovviamente il nome del riformatore inglese; quanto la totale mancanza di note e la debolezza di alcune parti delle pagine introduttive, basate, per quanto riguarda Campanella, su riferimenti bibliografici sorprendentemente datati.

G.E.



T.C., *La Città del Sole - Civitas Solis*, a cura di T. Tornitore, Edizioni Unico-
pli, Milano 1998.

Questo importante contributo si segnala per la messe di dati, davvero impressionante, che offre in un volume compatto e denso. Dal punto di vista testuale, come legge il sottotitolo, esso presenta l'«edizione complanare del manoscritto della prima redazione italiana (1602) e dell'ultima edizione a stampa (1637)», offrendo così al lettore i due punti estremi del percorso di elaborazione dell'operetta. Le due redazioni, quella originaria del ms di Trento (che venne via via ritoccata e ampliata negli anni successivi) e quella della stampa di Parigi, seconda edizione latina, dopo l'edizione di Francoforte del 1623, vengono affiancate su due colonne nella pagina a sinistra, mentre sulla pagina di destra si colloca la traduzione, ad opera del curatore, del testo latino: i testi sono preceduti e accompagnati da fittissime note, filologiche ed esplicative. Come ben sa chi si cimenta con edizioni campanelliane, uno dei molti problemi che si ripresenta in modo pressoché costante è connesso con il fatto che l'autore, da un nucleo originario, via via accresce e interviene sui propri testi, e anche quando li traduce, coglie l'occasione per apportare ulteriori modifiche (si pensi al *Senso delle cose* e al *De sensu rerum*): di qui il desiderio, ma anche le grandi difficoltà, di allestire edizioni che, insieme con il testo, proporgano e rappresentino al tempo stesso la sua storia interna – le sue stratificazioni, la sua evoluzione, le correzioni talora indotte da pressione censorie (le «correzioni d'autore coatte»!). La presente edizione offre un esempio e un tentativo interessante, proponendo il punto di partenza e quello di arrivo della *Città del Sole*, anche se comincio a pensare che probabilmente non esistono soluzioni definitive e del tutto soddisfacenti per questi problemi.

Non meno rilevante è il secondo aspetto del volume, che, oltre alle note di commento e agli apparati critici cui si è accennato, e alla ricca Bibliografia conclusiva, in una serie di nove dense appendici offre al lettore una vera summa di dati e di informazioni su diverse questioni, che vanno dal lessico astrologico agli interlocutori dell'operetta e alla sua localizzazione geografica, da questioni famose come le mura dipinte e la comunità dei beni, a problemi riguardanti l'etica, la religione, la profezia. Le informazioni fornite fanno riferimento sia ad altre opere campanelliane, che possono contribuire a spiegare o arricchire la comprensione di determinati contesti, sia a molteplici fonti e autori classici o contemporanei, che presentano affinità o comunque offrono suggestioni e la possibilità di riecheggiamenti per talune tematiche. Per la quantità e la qualità dei materiali offerti il volume si presenta come uno strumento di lavoro cospicuo, utilizzabile di volta in volta a seconda delle richieste e delle domande che gli si pongono, e proprio per la sua ricchezza offre una specie di controprova di come certi testi (e senza dubbio la scarna operetta campanelliana è uno di questi) racchiudano una intrinseca inesauribilità, che se da un lato stimola ricerche sempre nuove, dall'altro fa sì che, pur vivisezionati, esplorati in ogni piega, illuminati in ogni angolo, conservino intatto il loro segreto.

G.E.



T. C., [*Scritti difensivi*], in L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, a cura di E. Canone, Salerno Editrice, Roma 1998 («Profili», 15 bis), pp. 99-113; 119-213; 273-313.

Nell'ampia sezione documentaria «La congiura di Calabria» che costituisce la parte più cospicua del volume *I processi di Tommaso Campanella*, che riprende in gran parte il *Supplizio di Tommaso Campanella* apparso nel 1985 presso lo stesso editore, vengono presentati alcuni importanti scritti del frate di Stilo risalenti al 1599-1601 e all'estate del 1620. Il primo di questi testi è la *Dichiarazione di Castelvetero*, rilasciata il 10 settembre 1599 su pressione dell'avvocato fiscale Luis de Xarava del Castillo, subito dopo l'arresto a Roccella. Il documento, nel quale Campanella si dichiara estraneo alla congiura, venne pubblicato per la prima volta da Luigi Amabile nel 1882. Essenziali per la strategia difensiva di Campanella, una volta resosi conto della propria compromessa posizione, risultano la *Prima* e la *Secunda delineatio defensionum*, redatte tra il febbraio e l'aprile 1600, poi ritoccate nel corso del tempo e presentate ai giudici il 3 giugno 1601, alla vigilia del terribile supplizio della 'veglia'. La difesa gli era stata richiesta, secondo la procedura, dai giudici all'indomani della confessione resa nel febbraio 1600. Consapevole forse dell'insufficienza della linea difensiva assunta in queste difese scritte, Campanella romperà ogni indugio e ricorrerà alla simulazione della pazzia il 2 aprile. Così, queste *Defensiones*, presentate anche nella traduzione a fronte di Firpo, rimasero di fatto inoperanti. La prima contiene la narrazione della vicenda e la contestazione delle accuse mosse contro di lui. Campanella si difende appellandosi ai segni profetici che annunciavano mutamenti, ma anche indicando nei religiosi, in specie i domenicani, gli artefici delle riforme politiche (cfr. p. 141). La seconda *Delineatio* presenta, invece, i testi profetici e i presagi naturali su cui egli aveva fondato la sua predicazione. Gli argomenti sono esposti in quindici punti che Campanella indica come *Articuli prophetales*, che anticipa il titolo del trattato di qualche anno successivo. Chiudono la serie di testi propriamente campanelliani la *Informazione sopra la lettura dei processi del 1599* e la *Narrazione della istoria sopra cui fu appoggiata la favola della ribellione*, entrambi risalenti all'estate del 1620. Illustrando le vicende del manoscritto autografo, Firpo spiega come, convinto della dispersione degli atti processuali riguardanti la congiura, Campanella volle con questi due scritti apertamente e radicalmente discolarsi, ma anche denunciare l'illegalità del procedimento a carico suo e degli altri imputati e l'ingiustizia della ventennale detenzione, dichiarando fin dal principio, senza esitazioni, che l'intero processo «si deve leggere più presto come poema di favole impossibili intessuto, che come storia o diceria inverosimile» (p. 277).

G.L.P.

* * *

Hanno collaborato alla redazione delle schede Eugenio Canone, Ger-

mana Ernst e Giuseppe Landolfi Petrone. Questo fascicolo è stato chiuso il 7 ottobre 1999.

INDICE DEI MANOSCRITTI*

(1999)

CITTÀ DEL VATICANO

BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA

ms. Palatino lat. 149, **2** 390

ms. Vaticanus latinus 169, **2** 392

ARCHIVIO DELLA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE (EX SANT'UFFIZIO)

Diari I, **2** 426

Index, XXIII, **2** 429

Index, Diari II, **2** 430

Index, Diari III, **2** 428

Index, Diari VII, **2** 430

Index, Epistolae V, **2** 429

Index, Protocolli O, **2** 432

Index, Protocolli OO, **2** 431

Index, Protocolli I, **2** 432

Sant'Uffizio, Decreta 1576, **2** 421

Sant'Uffizio, Decreta 1577-8, **2**
421

Sant'Uffizio, Decreta 1596, **2** 428

St. st. HH 1 e, **2** 487

ARCHIVIO SEGRETO VATICANO

ms. 265, **2** 494

ms. 266, **2** 494

ERLANGEN

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK ERLANGEN- NÜRNBERG

Briefsammlung Trew: Besler, Hieronymus, Nr. 22, **2** 441

FIRENZE

BIBLIOTECA LAURENZIANA

ms. Laur. Plut. 83 cod. 10, **2** 340

ms. S. Marco 257 (s. X), **2** 341

BIBLIOTECA RICCARDIANA

ms. Ricc. 76 (K.I.28), **2** 350

ms. Ricc. 117 (L.I.133), **2** 347

HANNOVER

NIEDERSÄCHSISCHES BIBLIOTHEK

Catalog der Leibnizischen Privat-Bibliothek, **2** 499

ms. XLII,1838, **2** 511

NIEDERSÄCHSISCHES STAATSARCHIV

Dep. 103 XXXV Nr. 3, **2** 500

LEIDEN

BIBLIOTHEEK DER RIJSUNIVERSITEIT

ms. Leiden Voss. L.F.84, **II** 342

NAPOLI

BIBLIOTECA ORATORIANA DEI GIROLAMINI

Antico catalogo, **2** 471

ms. cartacei XCI, **2** 475

ms. cartacei CXX, **2** 475

BIBLIOTECA NAZIONALE

ms. XIII D 81, **2** 495

* Le cifre in grassetto indicano il primo o il secondo fascicolo della rivista e sono seguite dal riferimento alla pagina.

PARIS

BIBLIOTHÈQUE DE L'ARSENAL
ms. 2884, 1 166, 172

BIBLIOTHÈQUE MAZARINE
ms. 1077, 2 547
ms. 1078, 2 547

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE
ms. latin 2613, 2 381
ms. latin 17261, 17262, 1 172

PESCIA

BIBLIOTECA CAPITOLARE
Scaff. XXIII, P. VI, Op.30, n.3/4, 1
95, 99-108

Cartella Libreria n. 1, 1 96

ARCHIVIO CAPITOLARE
Delibere B. C., Libri n. 16 e n. 17, 1
96

ROMA

ARCHIVIO GENERALE DELL'ORDINE DEI
FRATI PREDICATORI, CONVENTO DI S.
SABINA
ms. Serie XIV-C 1/6, 2 547

TORINO

FONDAZIONE L. FIRPO
ms. 16, 5037 A, 1 137 ss.; 2 452
ss.

INDICE DELL'ANNATA V
(Anno 1999)

<i>Abbreviazioni e sigle</i>	fasc. 1	pag. 7
Studi		
G. Alfano, <i>La veste di Pan e la lingua di Mercurio</i>	1	25
G. Aquilecchia, <i>Componenti teatrali nei dialoghi italiani di Giordano Bruno</i>	2	265
L. Balbiani, <i>La ricezione della Magia Naturalis di Giovan Battista Della Porta. Cultura e scienza dall'Italia all'Europa</i>	2	277
M. A. Granada, «Esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia». <i>Nueva evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno</i>	2	305
D. Knox, <i>Ficino, Copernicus and Bruno on the Motion of the Earth</i>	2	333
S. Otto, <i>Gli occhi e il cuore. Il pensiero filosofico in base alle 'regole' e alle 'leggi' della sua presentazione figurale negli Eroici furori</i>	1	13
P. Sabbatino, «Scuoprir quel ch'è ascosto sotto questi Sileni». <i>La forma dialogica degli Eroici furori</i>	2	367
S. Serrapica, <i>Discussioni campanelliane nella Napoli di fine Seicento</i>	1	47
L. Simoni Varanini, <i>Il corriero della sconosciuta Amarilli. Un inedito di Giovanni Ciampoli?</i>	1	95
M. Spang, <i>Brunos De monade, numero et figura und christliche Kabbala</i>	1	67
S. Toussaint, <i>L'influence de Ficin à Paris et le Pseudo-Denys des humanistes: Traversari, Cusain, Lefèvre d'Étaples. Suivi d'un passage inédit de Marsile Ficin</i>	2	381
M. Valente, <i>Della Porta e l'Inquisizione. Nuovi documenti dell'Archivio del Sant'Uffizio</i>	2	415
Testi		
<i>Iordani Bruni Nolani Camoeracensis acrotismus. Una traduzione per il 2000</i>	1	117
G. Ernst, <i>Ancora sugli ultimi scritti politici di Campanella. I. Gli inediti Discorsi ai principi in favore del papato</i>	1	131
G. Ernst, <i>Ancora sugli ultimi scritti politici di Campanella. II. Gli Avvertimenti a Venezia del 1636</i>	2	447
D. von Wille, <i>Sull'anima e l'amicizia: una lettera 'bruniana' di Hieronymus Besler?</i>	2	437

Note

L. Albanese, <i>Bruno, Ficino e la trinità di Zoroastro</i>	1	157
C. Buccolini, <i>Una Quaestio inedita di Mersenne contro il De immenso</i>	1	165
M. Casubolo, <i>Metodi linguistici nella ricerca semiotica: il colore nella Città del Sole di Tommaso Campanella</i>	1	177
M. Conforti, <i>Le antiche stampe campanelliane. I. Biblioteca Oratoriana dei Girolamini di Napoli</i>	2	469
F. De Paola, <i>Nuovi documenti per una rilettura di Giulio Cesare Vanini</i>	1	189
G. Ernst, <i>Note campanelliane. III. Cicale, donnole e pazzi. Suggerimenti e varianti in margine alle Poesie; IV. «Castelli in aria» e «fame stridente» in Castel Sant'Elmo</i>	2	477
F. Giancotti, <i>Postille a una nuova edizione delle poesie di Campanella. 4-6</i>	1	203
M. Palumbo, <i>Le edizioni di Bruno e Campanella nella biblioteca privata leibniziana</i>	2	499
A. Perfetti, <i>Nota su un 'introvabile' esemplare del De Monade (1614)</i>	2	513
D. Tessicini, <i>«Attoniti... quia sic Stagyrta docebat». Bruno in polemica con Digges</i>	2	521
P. Totaro, <i>Una citazione dell'«Invocazione a Venere» del De rerum natura nel primo Cinquecento</i>	2	527

Cronache e notizie

<i>Giornate di studi e convegni bruniani (1999-2000)</i> (A. Saiber, M. A. Granada, P. Sabbatino, A. Rossi, T. Dagron, H. Gatti)	1	213
<i>Il Convegno internazionale di Tours su Ficino</i> (T. Katinis)	2	533
<i>Iniziative del Comitato Nazionale per le celebrazioni del IV centenario della morte di Giordano Bruno</i> (M. Ciliberto)	1	225
<i>L'Inquisizione e gli storici</i> (M. Valente)	2	536
<i>Il CD-ROM di Giordano Bruno dell'editrice Biblia</i> (E. Canone)	1	229
<i>Il Progetto Ficino della Société Marsile Ficin</i> (S. Toussaint)	1	235
<i>La pubblicazione della Theologia di Campanella</i> (M. Mucillo)	2	547
<i>Pucci, Bruno e Campanella</i> (A. E. Baldini)	1	232

Dibattiti

<i>Una lettera di Guido Oldrini</i>	1	247
-------------------------------------	---	-----

Recensioni

L. Bianchi, <i>Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé</i> , Bibliopolis, Napoli 1996 (E. Di Rienzo)	1	239
A. Eusterschulte, <i>Analogia entis seu mentis: Analogie als erkenntnistheoretisches Prinzip in der Philosophie Giordano Brunos</i> , Königshausen & Neumann, Würzburg 1997 (P. R. Blum)	2	539
G. Naudé, <i>Bibliografia politica</i> , a cura di D. Bosco, Bulzoni Editore, Roma 1997 (L. Bianchi)	1	239
P. Ponzio, <i>Copernicanesimo e teologia. Scrittura e natura in Campanella, Galilei e Foscarini</i> , Levante ed., Bari 1998 (T. Rinaldi)	2	541
<i>Bruno e Campanella dal supplizio ai processi</i> . A proposito di: L. Firpo, <i>I processi di Tommaso Campanella</i> , a cura di E. Canone, Salerno ed., Roma 1998 (G. Landolfi Petrone)	2	542
<i>Territori della mente e territori della politica</i> . A proposito di: John M. Headley, <i>Tommaso Campanella and the Transformation of the World</i> , Princeton University Press, Princeton 1997 (J.-L. Fournel)	1	242

Schede

<i>Schede bibliografiche</i> (testi e traduzioni di Bruno e Campanella)	2	551
Indice dei manoscritti	2	559
Indice dell'annata V (1999)	2	561

COMPOSTO, IMPRESSO E RILEGATO IN ITALIA, SOTTO LE CURE DELLA
ACCADEMIA EDITORIALE®, PISA · ROMA, PER CONTO DEGLI
ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®, PISA · ROMA,
NELLE OFFICINE DI CITTÀ DI CASTELLO (PERUGIA),
DALLA GRAFICA 10



Novembre 1999



BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTI · STUDI e TESTI

diretti da Eugenio Canone e Germana Ernst

I Supplementi di «Bruniana & Campanelliana» si articolano in due sezioni: *Studi* e *Testi*. Nella prima vengono pubblicati saggi e ricerche originali, nonché ristampe di contributi di particolare rilievo e non facilmente reperibili. Nella seconda sezione vengono proposti testi, traduzioni e ristampe anastatiche con apparati storico-critici. L'obiettivo di tale sezione è anche quello di documentare i vari aspetti della multiforme *aetas* bruniana e campanelliana, intesa come dato culturale e non meramente cronologico.

STUDI · 1

BRUNUS REDIVIVUS

Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo

a cura di Eugenio Canone

1998 · pp. XLV - 338 · Lire 50.000

STUDI · 2

LETTURE BRUNIANE

DEL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO

(1996-1997)

a cura di Eugenio Canone

(in preparazione)

TESTI · 1

ORTENSIO LANDO

PARADOSSI

presentazione di Eugenio Canone e Germana Ernst

1999 · pp. XVIII - 232 · Lire 45.000

TESTI · 2

ANTONIO PERSIO

TRATTATO DELL'INGEGNO

DELL'HUOMO

a cura di Luciano Artese

1999 · pp. XII - 316 · Lire 50.000



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

Pisa · Roma

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

OPERE DI TOMMASO CAMPANELLA



TOMMASO CAMPANELLA

L'ATEISMO TRIONFATO

a cura di
GERMANA ERNST

(in preparazione)



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®
Pisa · Roma

CONVEGNO “LE RIVISTE DI ITALIANISTICA NEL MONDO”

ANNUNCIO

La rivista «ESPERIENZE LETTERARIE», diretta da Marco Santoro, in occasione del suo 25° anno di vita, in collaborazione con il proprio editore (ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI® Pisa · Roma), con l'«Istituto italiano per gli Studi Filosofici» di Napoli e con l'«Istituto nazionale di studi sul Rinascimento meridionale» di Napoli, promuove un Convegno internazionale sul tema “Le riviste di italianistica nel mondo”, che si terrà a Napoli il 23-24-25 novembre 2000 nel Salone di Palazzo Serra di Cassano di Napoli.

L'iniziativa sarà patrocinata, sotto varie forme, dalla Presidenza del Consiglio dei Ministri; dall'Università di Roma “La Sapienza”, dal Comune di Napoli, dal Ministero per i Beni Culturali e Ambientali e da numerose associazioni di italianisti italiane e straniere.

Al momento sono previsti interventi di: Zygmunt Barański, Giorgio Baroni, Christian Bec, Vittore Branca, Martino Capucci, Michele Cataudella, Remo Ceserani, Ruf Chlodowskij, Françoise Decroisette, Michele Dell'Aquila, Cesare De Michelis, Arnaldo Di Benedetto, Carmine Di Biase, Gloria Galli de Ortega, Enrico Ghidetti, Michael Lettieri, Romano Luperini, Enrico Malato, Albert Mancini, Walter Moretti, Maria de las Nieves Muñiz Muñiz, Carlo Ossola, Emilio Pasquini, Sergio Patausso, Giuseppe Petronio, Marco Santoro, Mario Scotti, Cesare Segre, Achille Tartaro, Gino Tellini, Krzysztof Zaboklicki.

Comitato Organizzatore: Michele Cataudella, Remo Ceserani, Carmine De Biase, Renzo Frattarolo, Walter Moretti, Giovanni Saverio Santangelo, Marco Santoro, Mario Scotti, Fabrizio Serra, Achille Tartaro.

Per informazioni ci si può rivolgere al Prof. Marco Santoro S.S.A.B., Università di Roma “La Sapienza”, via Vicenza 23, 00185 Roma Tel. 06/44741439 · 06/4474141 · fax 06/4456796. E-mail: marcosantoro@uniroma1.it Per gli aspetti organizzativi (prenotazioni alberghiere, viaggi, ecc.) rivolgersi a: ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®, via Ruggero Bonghi 11/B, 00184 Roma. Tel. 06/70493456 · fax 06/70476605 (dott.ssa Rita Gianfelice).

ESPERIENZE LETTERARIE

Rivista trimestrale di critica e di cultura fondata da Mario Santoro
Diretta da Marco Santoro

Anno XXIV - n. 4

Ottobre - Dicembre 1999

SOMMARIO

SAGGI

STEPHEN D. KOLSKY, *Per la carriera poetica di Moderata Fonte: alcuni documenti poco conosciuti*

TONI IERMANO, *Umore e leggerezza nei racconti di Renato Fucini*

CONTRIBUTI

LUCIANO PARISI, *Gli scritti politici di Giuseppe Antonio Borghese*

NOTE

PAOLO MORENO, *Verità e metodo nella scrittura di Leonardo Sciascia*

ALBAROSA MACRÌ TRONCI, *Per una fenomenologia della modernità: dallo scacco alla sfida del senso*

Occasioni · Recensioni · Schede bibliografiche · Spoglio delle riviste ·
Indice della rivista



Direzione e Redazione c/o Prof. Marco Santoro
Via R.R. Pereira 21 · I 00136 Roma

Amministrazione e abbonamenti

Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali®
Casella Postale n. 1 · Succursale n. 8 · I 56123 Pisa
Tel. **39 · 050 · 878066 · Fax **39 · 050 · 878732
E-mail: iepi@sirius.pisa.it

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

Amministrazione ed abbonamenti

Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, S.r.l.
Casella postale n. 1. Succursale n. 8
I-56123 Pisa

Uffici di Pisa

via Giosuè Carducci 60
I-56010 Ghezzano - La Fontina (Pisa)
tel. + 39 050 878066 (r.a.); telefax + 39 050 878732
E-mail: iepi@sirius.pisa.it

Uffici di Roma

via Ruggero Bonghi 11/B
I-00184 Roma
tel. + 39 06 70452494; telefax + 39 06 70476605
E-mail: iepiroma@tin.it

Abbonamento: Lire 60.000; *Subscription:* Abroad Lit. 80.000

Modalità di pagamento: versamento sul ccp n. 13137567 intestato all'Editore; contrassegno; mediante carta di credito

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima. Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (L. 675/96).

Fascicolo singolo: Lire 35.000; Abroad Lit. 45.000

Per richiedere singoli fascicoli rivolgersi al Distributore: The Courier International, tel. + 39 055 342174; telefax + 39 055 3022000

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995

Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

